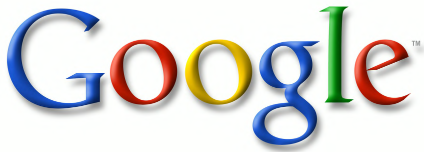
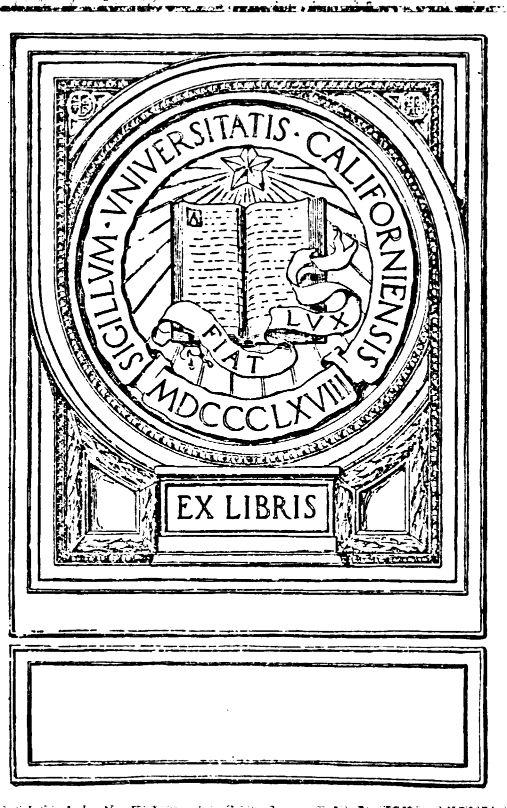



UC-NRLF
$B 108 970


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

1/4 Bind

Hilarius von Poitiers.

Eine Monographie

von

Dr. Joseph Hubert Reinkens,
ord. ö. Professor an der Königl. Univers. zu Breslau.

Schaffhausen,
Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung.
1864.

Seinem Bruder

FRANZ WILHELM REINKENS,

Doctor der Theologie, Pfarrer zum h. Remigius in Bonn,

in treuer Liebe gewidmet

von dem Verfasser.

Vorwort.

Jede Zeit hat ihre gefeierten Helden, in jeder Stadt, in jedem Lande. Aber der Grösste in einer Stadt ist nicht immer der Grösste im Lande, und der Grösste in einem Volke nicht immer der Grösste unter den Culturvölkern seines Zeitalters. Auch wird die Grösse von den verschiedenen Standpunkten aus, auf denen die Menschen zu stehen pflegen, verschieden gemessen und gefunden, weshalb der Ruhm vieler Männer, die von bestimmten Kreisen für gross angesehen werden, mit dem Verlassen dieser Kreise alsbald zerrinnt. Ferner ändert das, was man Zeitgeist nennt, die Ansichten von dem Werthe berühmter Männer gar sehr. Nach dem Ideal der Grösse eines Mannes aber, nach der Idee der Grösse, welche vor Gott gilt, die scheinbar oder wirklich hervorragenden Gestalten des Menschengeschlechtes zu schätzen, ist selbst unter den Repräsentanten der Intelligenz nur Wenigen gegeben. Ja, es können sich ganze Generationen täuschen in der Schätzung, und Jahrhunderte lang kann eine vermeintliche Heldengestalt leuchten, um dann plötzlich im Lichte der wahren Geschichte zu einem dunkeln Schatten zu werden. Andererseits geschieht es auch, dass der höchste Werth und Adel auf dem weiten nach Neuigkeiten so begierigen Markte des Lebens verborgen und ungenannt bleibt.

Am entschiedensten indessen treten die wahrhaft Grossen hervor in weltbistorischen Kämpfen. Ein solcher Kampf war der von dem Presbyter Arius erregte Streit über Ursprung und Wesen des Logos in dem Welterlöser. Der Kampf gegen und für die Gottheit Christi erschütterte mehrere Male in bedenklichster Weise das römische Weltreich; er bewegte die wandernden, Schlachten schlagenden und Staaten bildenden Völker, entflammte Hass oder Liebe in ihren Herzen und — bestimmte nicht selten ihr Geschick.

In beiden Lagern wurden viele Männer berühmt, deren Namen jetzt kaum gekannt oder ganz vergessen sind; aber zwei leuchten fort, so dass Jeder sie kennt, der in die Geschichte der höchsten Interessen des menschlichen Geistes auch nur flüchtig hineingeblickt; sie heissen: Athanasius und Hilarius. Sie sind die zwei Säulen der Kirche im Morgen- und Abendlande, durch deren unerschütterliche Kraft ihr Einsturz nach Gottes Rathschluss gehindert wurde. Der kosmopolitische Geist der Deutschen hat seine Special-Forschungen mehr dem Morgenländer zugewandt. Möhlers herrliches Werk „Athanasius der Grosse“ ist ein würdiges Denkmal für den glorreichen Ober-Metropoliten von Alexandrien.

Nicht so gründlich ist bis dahin Hilarius, der berühmte Bischof von Poitiers, gewürdigt worden. Eine genügende Monographie über ihn ist nicht vorhanden; die schätzenswerthesten Arbeiten sind bis jetzt die Abhandlungen in der Benediktiner-Ausgabe seiner Werke und in den Bollandisten; andererseits der betreffende Excurs in Möhler's „Athanasius“ und eine noch näher zu bezeichnende Abhandlung von Viehhauser. In allgemeineren kirchenhistorischen Werken findet man gewöhnlich sehr dürftige und zum Theil unrichtige Notizen über ihn, die nicht immer zu entschuldigen sind. Weit verbreitet ist die nur einseitig wahre Redensart, er sei „der Athanasius des Abendlandes“; und Viele möchten ihn, mehr durch einen Ausspruch des h. Hieronymus als durch das Lesen der Schriften des h. Hilarius

veranlasst, hinsichtlich der Schreibart zu einem lateinischen und christlichen Heraklit machen.

Studirt werden seine Werke im Zusammenhange leider nicht viel, wie der Kenner derselben aus den gelegentlichen Aeusserungen in der heutigen Literatur leicht ersieht. Es scheint daher um so weniger überflüssig, ein historisches Bild dieses wahrhaft apostolischen Mannes, dem noch vor elf Jahren Papst Pius IX. den Ehrentitel eines „allgemeinen Kirchenlehrers“ zuerkannt hat, zu entwerfen.

Wenn die Forderung der „Objektivität“ in der Geschichtschreibung nur den Sinn hat, dass der Historiker das wirklich Geschehene sowohl nach seinem wahren Inhalte als in der demselben eigenthümlichen Form und Beleuchtung zur Darstellung bringen solle: so ist sie ebenso vernünftig als selbstverständlich; wenn aber damit verlangt wird, dass er sich jeder Freude an der Wahrheit und Gerechtigkeit und jeder Liebe für die wahr und gerecht erscheinenden historischen Persönlichkeiten enthalte, — dass er schreibe, als sei ihm alles Menschliche fremd und gleichgültig: so ist diese Zumuthung unvernünftig und unsittlich.

Doch muss der Historiker sich wohl hüten, die Summe seiner Erkenntnisse, Ansichten und Grundsätze mit dem Ideal des Wahren und Gerechten zu verwechseln. Aus dieser Verwechselung entspringen Gefahren für die Integrität des historischen Objektes. Ich mache die Anwendung auf die Biographieen oder Monographieen berühmter Männer.

Wer seine eigene innere Welt, wie sie eben intellektuell und moralisch geworden ist, für das Maass aller Dinge ausser sich hält, ist beim besten Willen nicht im Stande, sich in die innere Welt einer andern concreten Persönlichkeit, wenn diese ihm nicht durchaus verwandt und ähnlich ist, zu versetzen; er kann sie also auch nicht in ihrer geschichtlichen Wahrheit auffassen und zeichnen. Er hat das Interesse, in allen bewunderten Grössen den Wiederschein seiner selbst zu sehen und sehen zu lassen; und was diesen Wiederschein nicht geben will, sucht er der Grösse zu entkleiden.

Man muss vielmehr das Ideal des Wahren und Gerechten, des Guten und Schönen aus der Geschichte selbst lernen.

Abgesehen von dem Einflusse, den jener falsche Subjektivismus auf die Constatirung oder Bestreitung der Thatsachen übt, entzieht oder verfälscht er auch nicht selten den Handlungen grosser Männer die wahren Motive.

Ich hoffe nun dem h. Hilarius ein solches Unrecht nicht zuzufügen. Seine innere Welt ist uns glücklicher Weise anschaubar geworden in seinen Schriften; daraus lernen wir seine Handlungen und sein ganzes Leben begreifen. Haben wir uns erhoben zu dem Verständnisse seiner Schriften, so sind wir auf der sonnigen Höhe angelangt, wo Hilarius steht und wo wir sein schönes Antlitz erblicken; blieben wir aber in der bequemen Ebene der landläufigen Sprache des materiellen Verkehrs, seine Schriften mit einigen Redensarten bei Seite schiebend, so würden wir durch die Wolken der irdischen Vorstellungen, Ansichten und Leidenschaften zu seiner erhabenen Gestalt nicht hindurchdringen mit unserm Auge und statt des historischen Mannes ein Trugbild betrachten.

Also ich werde in die innere Gedankenwelt des h. Hilarius einzudringen suchen, damit sein Bild licht und lebendig, warm und wirksam vor den Geist des ernsten Lesers trete.

In meiner Monographie über Clemens Alexandrinus, die eine für mich ermunternde Aufnahme gefunden hat, habe ich mir erlaubt, von dem gewöhnlichen Schema solcher Monographieen abzuweichen; diese Abweichung wird in der vorliegenden noch wesentlicher hervortreten. Ein System der Lehre des h. Hilarius zu schreiben habe ich mir nicht vorgenommen; auch keine dogmenhistorische Arbeit überhaupt. Es ist die Person des grossen Mannes, die mich interessirte in ihrer inneren Entwickelung, in ihrem Kampfe und in ihrem Einflusse auf die intellektuelle und religiöse Bildung der Zeit. Eine äusserliche Abtheilung, respektive Trennung in Abhandlungen über „Leben“ und „Schriften“ und „Lehre“ musste da unzweckmässig erscheinen. Schriften und

Lehre waren vielmehr als Thaten und Leben aufzufassen. Daher habe ich die Schriften mit ihrem charakteristischen Inhalte stets an derjenigen Stelle zur Sprache gebracht, wo sie als Lebensthaten des h. Hilarius ans Licht traten. Dies einfache chronologische Verfahren gestaltete sich um so vortheilhafter, als ich es mit keinem Schriftsteller zu thun hatte, der nach Lust und Zufall zum Stoffe seiner literarischen Arbeiten griff, oder bei unstörbarer Musse in systematischer Gleichmässigkeit ein wissenschaftliches Gebiet bearbeitete, sondern mit einem geistlichen Fürsten, der sein eigenes ideales Leben und den Frieden der ihm Anbefohlenen mit immer neuen Waffen angegriffen sah und jedesmal in die neue Art des Kampfes mit guter Rüstung siegreich einzutreten wusste.

Hierbei sei indessen nicht unerwähnt gelassen, dass ich eine eigene dogmenhistorische Monographie über Hilarius, wenn die geeignete Hand sie unternähme, für eine sehr werthvolle und dankbare Arbeit halten würde. Vorarbeiten dazu sind vor Allem in der Mauriner Ausgabe der Werke des Kirchenlehrers reichlich vorhanden.

Es schien auch nicht meine Aufgabe zu sein, jene Kritiker nachzuahmen, welche keinen andern Beruf kennen, als jedem grossen Manne zu sagen, wo und wie er es hätte besser machen können. Ich wollte mich nur bemühen, den berühmten Bischof von Poitiers vor den Augen der Leser gerade so erscheinen zu lassen, wie er das geworden ist, was er ist, — wie er gedacht und gelehrt, gewollt und gewirkt hat, d. i. als historische Persönlichkeit.

Breslau, 19. October 1863.

Der Verfasser.

Quellen und Literatur.

Quellen für eine Biographie des h. Hilarius giebt es, sofern damit Urkunden und Denkmäler gemeint sind, so gut wie gar keine. Ein reicher Schatz sind uns aber die echten Schriften des Kirchenlehrers, aus denen sein schönes Bild in voller Grösse sich uns wiederspiegelt. Die Biographen haben dies ein Jahrtausend und noch ferner Jahrhunderte lang übersehen, bis die Herausgeber seiner Werke darauf aufmerksam wurden. Am meisten hat bis jetzt das Material, welches die Schriften darbieten, zu benutzen verstanden Peter Coustant in der Benediktiner-Ausgabe. Doch kann es noch allseitiger und erschöpfender geschehen. Also die Schriften des h. Hilarius, die selbst eine männliche That sind und zu den schönsten, lichtvollsten Thaten des grossen Kirchenlehrers gehören und glänzende Urkunden darstellen, sind uns die schätzenswertheste Fundgrube für seine Lebensgeschichte.

Demnächst sind wir auf Mittheilungen gleichzeitiger Schriftsteller angewiesen. Aus diesen entnehmen wir leicht, dass Hilarius in seinem Zeitalter erkannt, gewürdigt und bewundert wurde; allein es fehlt uns doch leider eine gleichzeitige auch nur das Nothwendigste zusammenstellende Biographie. Bei dem ausserordentlichen Ruhme des Mannes wunderte man sich bereits im sechsten Jahrhunderte über diesen Mangel, und es entstand die Meinung, es habe die Aufgabe, Alles, was der Glaubensheld edel und schön gethan, würdig aufzuzeichnen, menschliche Kräfte überstiegen. Man fragte sich: lebte denn kein Grosser mit ihm, der im Worte auszusprechen vermochte, was jener in der That geleistet? Man blickte auf Hieronymus; aber die Sage antwortete, dieser habe, von Bewunderung und Liebe getrieben, reden wollen; als er aber den

mächtigen Strom himmlischen Lichtes und Lebens noch einmal angeschaut, da habe er sich für unvermögend gehalten, auszusprechen, was er gesehen, und er habe staunend geschwiegen. Auf diese Sage weist die Vorrede zum I. Buche der Vita S. Hil. hin, welche dem Fortunatus zugeschrieben wird.

Doch soll einer der geliebtesten Schüler des h. Hilarius, nämlich der h. Justus, die Vita seines Meisters bald nach dessen Tode verfasst haben. Im zwölften Jahrhundert hat ein bekannter Schriftsteller, der Bischof Hildebert von Mans, der im Jahre 1125 Erzbischof von Tours wurde, und 1132 starb, ein solches Leben des h. Hilarius unter dem Namen des h. Justus gekannt. Er soll dasselbe auf einer Synode zu Tours besprochen und für durchaus authentisch erklärt haben [1]. Wäre dies auch richtig, so reichte doch die Auktorität einer Synode des zwölften Jahrhunderts an und für sich nicht aus, um die Echtheit einer Schrift, welche dem vierten Jahrhundert angehören soll, zu constatiren.

Du Saussay scheint aber nur auf Grund dieser Erzählung hin die Echtheit und Glaubwürdigkeit der dem h. Justus zugeschriebenen Vita anzunehmen [2]; denn das Manuscript hat er nie gesehen, er sagt nur, es sei lange mit grosser Sorgfalt und Verehrung aufbewahrt worden, nimmt also wohl an, dass es zu seiner Zeit untergegangen sei. Indessen Bouchet schreibt im Jahre 1523, diese authentische Handschrift befinde sich noch im Archive (in der Schatzkammer) der Collegiatkirche des h. Hilarius des Grossen zu Poitiers. Er nennt dies Manuscript Instrument autentique (c. 10), dann wiederholt carte (c. 10 und 12), corrigirt sich

1) Bouchet, P. 1, c. 10 sagt, diese Vita sei auf einer Synode zu Tours von dem Bischof Hildebrand recitirt worden. Die Bollandisten (T. I. p. 785) haben schon darauf aufmerksam gemacht, dass Bouchet hier in dem Namen wie in der Zeit irre. Er nenne statt Hildebert einen Bischof Hildebrand, und versetze dessen schriftstellerische und bischöfliche Thätigkeit in die Zeit der Herrschaft Heinrich's u. Alienore's über Aquitanien, da jener Hildebert längst gestorben gewesen und Mans auch keinen Bischof mit Namen Hildebrand aufzuweisen gehabt. Ich muss dazu bemerken, dass er P. I, c. 10 zuerst den richtigen Namen Hildebert von Mans nennt, dann aber noch in demselben Kapitel und c. 14 Hildebrand von Mans; und dass er endlich diesen Hildebrand auf der erwähnten Synode von Tours zu jenem Legaten des Papstes Alexander's II. macht, der selbst als Gregor VII. Papst wurde, während er die Synode in das Jahr 1164 setzt und Alexander kurz vorher auf einer Synode zu Clermont den Kaiser Friedrich Barbarossa und einen Gegenpapst Octavian (Victor IV.) excommuniciren lässt. Hildebrand soll in jener Mitra präsidirt haben, welche der h. Hilarius zu Rom getragen beim Streite mit dem (fabelhaften) Papste Leo. P. III. c. 4.

2) Martyrologium Gallicanum, XXV. November.

aber c. 12, indem er sagt: carte ou cartulaire. Es war also ein Aktenbündel, oder ein Heft von einer Anzahl Blättern. Näher bezeichnet er es aber nicht, so dass wir in seinen Angaben keinen Anhalt für die Beurtheilung der Echtheit finden; denn dass die Namensunterschrift des h. Justus hinzugefügt ist, beweist für uns nicht genug, da auch diese als echt nachgewiesen sein müsste. Doch lässt er uns einen Blick in den Inhalt thun. Bouchet theilt nämlich daraus mit: die fabelhafte Geschichte des h. Hilarius mit dem angeblichen Papste Leo, eine von Wundern begleitete Wallfahrt des Heiligen, Wunder bei dem Tode des h. Hilarius und eine Reliquiengeschichte. Besonders die erste Geschichte ist sehr verdächtig und einem Jünger des h. Hilarius, der die Seinen an gesunde Kost gewöhnte, schwer zuzutrauen. Wichtige biographische Momente scheint Bouchet ohnehin nicht darin gefunden zu haben.

Nächst den Werken des grossen Bischofs von Poitiers selbst sind am werthvollsten für seine Biographie die Beiträge, welche der h. Hieronymus, sein jüngerer, ihn bewundernder Zeitgenosse uns darbietet. Die hierher gehörigen Stellen sind: Catal. Script. eccl. n. 100; epist. 6 ad Florentium; epist. 7 ad Laetam; epist. 13 ad Paulinum; epist. 83 ad Magnum; epist. 89 ad Aug.; epist. 141 ad Marcellam; epist. 147 ad Amandum; Apol. adv. Rufinum; Praef. in l. 8 Comment. in Esaiam; Praef. in l. 2 Comment. ad Gal.; Adv. Rufinum; Chronic. an einigen Stellen. Hieronymus ist in diesen Nachrichten und Bemerkungen ganz zuverlässig mit Ausnahme der Chronologie, welche theilweise der Berichtigung zu bedürfen scheint. Zweierlei verdanken wir ihm aber besonders: genaue Kenntniss des Umfangs und der Eigenthümlichkeit der schriftstellerischen Leistungen des h. Hilarius, und die klare Vorstellung von der Bedeutung, welche die grössten Zeitgenossen dem Kirchenlehrer für sein Zeitalter beilegten.

Ebenso glaubwürdig und für die Periode des Kampfes wichtig und schätzbar ist Sulpicius Severus in seiner Chronik, l. II, c. 55 bis 60. Vita B. Martini c. 4—5. Die Ereignisse, welche er erzählt, hatten mächtig in das innere Leben des h. Martinus eingegriffen; durch diesen war dem strengen wahrheitliebenden Sulpicius Severus die Persönlichkeit und das Leben des h. Hilarius nahe getreten. Ich stehe nicht an, seinem Berichte grossen Werth beizulegen.

Einzelne in Betracht zu ziehende Aeusserungen finden sich auch bei Augustinus, Rufinus und den griechischen Kirchenhistorikern des vierten Jahrhunderts, bei Cassian, Vincentius von Lirin, Facundus, Cassiodor, Venantius Fortunatus und Gregor von Tours. Für die Geschichte des Arianismus, der Kirche und des Kaiserreichs, so weit sie

mit unserem Stoffe zusammenhängt, werden die entsprechenden Quellen befragt werden.

Wir kommen nun zu der älteren Vita S. Hilarii, deren Verfasser in der Dedication sich Fortunatus nennt. Sie ist in zwei Bücher abgetheilt und jedem Buche ist eine Widmung und eine Vorrede vorausgeschickt. Es ist nun zunächst mit Recht auffallend gefunden worden, dass die beiden Bücher aufeinander gar keine Beziehung nehmen; denn es ist auch nicht einmal wahr, dass die Widmung dieselbe sei, einmal in kürzerer und einmal in längerer Form. Das zweite Buch ist dem Bischof Pascentius und dem gläubigen Volke von Poitiers dedicirt, das erste dem ersteren allein. Das zweite Buch ist überhaupt ganz selbstständig, will keine Fortsetzung des ersten sein und ist auch keine Fortsetzung desselben. Es ist ferner kein Theil der Biographie des h. Hilarius, sondern die Erzählung einiger Wunder, welche im sechssten Jahrhunderte am Grabe des Heiligen sich ereignet haben sollen. Aber gerade dieses Schriftchen enthält sicherere Kennzeichen seines Verfassers als das sogenannte erste Buch, und bietet daher den zuverlässigsten Ausgangspunkt der Untersuchung.

Die Dedication dieser Grabwundergeschichte: Domino sancto et meritis beatissimo Patri, Pascentio Papae, et in Christo florigera perenniter charitate vernantibus ecclesiae Pictavensis habitatoribus Fortunatus, ist handschriftlich verbürgt, Zeit- und Person-entsprechend. Der Verfasser sagt ferner in der Vorrede: die Kenntniss weiterer Thatsachen aus dem Leben des Helden habe er bei zu grosser zeitlicher Entfernung (annorum vetustate subripiente) nicht mehr erlangen können. Auch die Wunder, welche in älterer Zeit an seinem Grabe geschehen, wolle er nicht berichten, sondern nur die der Gegenwart. Er erzählt aber unter mehreren Wundern an Namenlosen auch eines, das dem Könige Chlodoveus (Chlodovech) im Kriege gegen die Gothen unter Alarich begegnet sei[1]). Chlodovech starb am 27. November im Jahre 511, und reicht allerdings nur in das Jahrhundert des Fortunat herein. Allein Chlodovech's Thaten und Erlebnisse waren durch das ganze sechste Jahrhundert so in Aller Munde und in so lebhaftem Andenken, dass dieselben wie gegenwärtig blieben. Dann erzählt er aber auch ein Wunder aus der Kindheit Probian's, der zur Zeit, als Fortunat nach Poitiers kam (565—566), Bischof von Bourdeaux war und als solcher dem Pariser Concil vom Jahre 555 beiwohnte. Der Verfasser sagt, bis auf

1) In der Schlacht zwei Meilen südlich von Poitiers bei Vouillé im Jahre 507. Vgl. Greg. v. Tours, l. II, c. 37 u. 43.

den heutigen Tag zollt er jedes Jahr an der Schwelle (der Wohnung, d. i. des Grabes) seines Arztes den Dank für sein Leben". (c. 3.) Nun starb aber Probian 568[1]); folglich ist das in Rede stehende Schriftchen ungefähr um die Zeit verfasst, wo Fortunat nach Poitiers kam. Es bieten überdies noch Gelegenheit zu Vergleichungen verschiedene unzweifelhaft von diesem verfasste und erhaltene Heiligen-Leben, z. B. das des h. Germanus, Bischofs von Paris († 8. Mai 576). Der Styl und die Manier sind ähnlich. Von einer Kranken, der wunderbar geheilt worden, heisst es sogar in dem Leben des h. Germanus: Quae singulis annis vitae tributum solvit pro pretio, was unwillkürlich an den Bericht über Probian erinnert: usque in hodiernum diem ad limina (so ist zu lesen!)sui medici singulis annis vitae debitor tributa persolvit. Die Art, die Wunder zu erzählen, ist dieselbe, wie in dem Leben des h. Germanus. Unter solchen Umständen ist ein vernünftiger Zweifel an der Echtheit jenes dem Bischofe Pascentius und der Gemeinde von Poitiers gewidmeten Schriftchens über Wunder am Grabe des h. Hilarius im sechsten Jahrhundert wohl nicht zulässig.

Fassen wir nun die Vita S. Hilarii in's Auge, welche die Handschriften uns ebenfalls unter dem Namen des Fortunat überliefern. Sie besteht aus Einem Buche, indem mit der vorher besprochenen kein Zusammenhang stattfindet, in älterer Zeit ein zweites Buch nicht citirt wird und auch Anfang und Ende auf ein abgeschlossenes Ganze hinweisen. Der Verfasser hat das Werkchen, wie aus der Vorrede geschlossen werden kann, betitelt: de actibus sacratissimi viri Hilarii confessoris; oder: de St. Hilarii Vita, oder nach dem Cod. Colb.: Vita S. Hilarii a servo suo Fortunato presbytero, — denn in diesem Fall bilden die Worte: postea episcopo einen späteren Zusatz. Gegen die Echtheit dieser Schrift hat in jüngster Zeit noch Viehhauser Beweise aufzubringen gesucht[2]). Gewöhnlich werden die Schriften durch Bestreitung ihrer Echtheit jünger gemacht: in diesem Falle ist es umgekehrt, die Schrift soll mehr als anderthalb Jahrhundert älter sein. Ein historisches Zeugniss dafür ist nicht beigebracht, die ältesten Citate weisen nur auf Fortunat als den Verfasser hin. Denn dass in dem zu Compiegne von Coustant eingesehenen wahrscheinlich gegen Ende des neunten Jahrhunderts geschriebenen Codex einer Sammlung von Heiligenleben[3]), wo-

1) Vgl. Bolland, Acta S. S. I.

2) Hilarius Pictaviensis, geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus. Von Dr. Adalbert Viehhauser. O. S. B. Klagenfurt 1860. S. 5—9.

3) Von dieser Handschrift ist die bei Viehhauser S. 8 erwähnte der Münchener

runter sich auch das des h. Hilarius befindet, die Dedication und damit der Name „Fortunat" weggeblieben ist, das ist kritisch doch ohne alle Bedeutung, da der Sammler selbst offenbar keine höhere Kritik dabei hat üben wollen, vielmehr der Grund jener Weglassung eben der Mangel an allem Interesse für historische Kritik war. Der Sammler schreibt statt jener Dedication selbst einen Prolog, worin er bemerkt, wir seien über Leben und Werke des h. Hilarius nicht durch den Bericht eines Einzelnen, sondern durch den Bericht Vieler unterrichtet, dann aber ohne weitere Motivirung doch nur die Erzählung eines Einzelnen, nämlich die unter dem Namen des Fortunat überlieferte Vita abschreibt mit einer Weiterung des letzten Kapitels, worauf wir noch zurückkommen.

Gegen eine feste handschriftliche Ueberlieferung können nur die unzweideutigsten innern Widersprüche angeführt werden. Es ist nun zuerst zu erinnern, dass Viehhauser einen solchen innern Widerspruch, nämlich einen Anachronismus aus zwei Stellen der Dedication resp. Einleitung entnimmt, und diese dann doch bei Erwähnung der Münchener Handschrift, in welcher er, trotz ihres Charakters eines blossen Sammelwerkes, die älteste Ueberlieferung suchen zu müssen meint, als ursprünglichen Bestandtheil der Biographie nicht anzuerkennen scheint. Die erste Stelle lautet in der Anrede an den Bischof Pascentius: me dignatus es perurgere, quo de actibus sacratissimi viri Hilarii confessoris, qui te ab ipsis cunabulis ante sua vestigia quasi peculiarem vernulam familiariter enutrivit, ut impensi muneris vel verba rependerem —. Diese Worte stossen nur dann die Ueberlieferung der Handschriften um, wenn sie rhetorisch nicht genommen werden können. In Bezug hierauf ist es schon nicht ohne Gewicht, dass die Handschriften sie einem Schriftsteller in den Mund legen, an dem die poetische Rhetorik charakteristisch ist, und zwar die nicht selten überschwengliche und mitunter geschmacklose. Aber es muss sogar behauptet werden, dass jene Worte eine andere als die Deutung einer rednerischen Figur nicht zulassen.

Dass der h. Hilarius persönlich sich Schüler erzogen habe „von der Wiege an", weiss kein Zeitgenosse. Auch ist es nicht erwiesen, dass er einen Schüler mit Namen Pascentius zu seinem unmittelbaren Nachfolger gehabt. Diese Annahme ist durch Bouchet verbreitet worden und höchst wahrscheinlich nur in Folge des Missverständnisses unserer

---

k. Staatsbibliothek (Cod. lat. 13098) wohl nur eine Abschrift mit einigen Zusätzen. Ein höheres Alter als das neunte Jahrhundert würde Viehhauser gewiss hervorgehoben haben.

Stelle. Was aber die Hauptsache ist, die Worte ante sua vestigia bezeichnen den Ort, wo Hilarius einst persönlich gelebt, gewirkt und gewaltet hat, wo er aber zu der Zeit, von welcher die Rede ist, nicht mehr in Person anwesend ist. Es sind eben nur die vestigia von ihm da. Wer würde heutzutage, wenn es heisst, es walle Jemand ad limina S. Petri, auf den Gedanken kommen, dass der Apostel Petrus im wörtlichen Sinne zu Rom noch lebe? Und wie viel weniger erst, wenn es hiesse: ad vestigia! Uebrigens ist es bekannt, wie gerade zur Zeit des Fortunat der h. Schutzpatron einer Kirche, besonders wenn er einst an derselben gewirkt, so sehr als fortwirkend gedacht wurde, dass er als lebendiger Repräsentant der Gemeinde erschien. Erhält eine Kirche ein Geschenk, so wird ihr Heiliger als Empfänger genannt; wird ihr etwas genommen, so wird es ihm geraubt; hat sie Freude oder Leid, so ist er froh oder er leidet; sogar die neue Bischofswahl vollzieht er! Als Clerus und Volk von Tours im Jahre 556 den Presbyter Eufronius zum Bischof sich gewählt hatten, sagte König Chlothar: „Die Wahl des h. Martinus soll bestätigt werden“[1]). Diese Anschauung beherrscht die ganze Sprache Gregor's von Tours und der Zeitgenossen, auch des Fortunat. Und so hiess es denn auch, wenn Einer an der Kirche eines Heiligen aufgewachsen war, seine Bildung dort empfangen und frühzeitig von einem Kirchenamt gelebt hatte, der Heilige habe ihn ernährt, gebildet, erzogen. Nicht anders ist die Stelle von dem Bischof Pascentius zu verstehen; derselbe ist eben bei der Kirche des h. Hilarius aufgewachsen und unter der Zucht und im Genusse der Wohlthaten, welche im Namen und unter dem Schutze des Heiligen geübt wurden. Mit der andern Stelle hat es folgende Bewandtniss. Der Verfasser erklärt seine Unzulänglichkeit für die ihm gestellte Aufgabe und meint, „es sei gerathener für ihn, den so heiligen Mann zu bewundern, als von ihm zu reden“, und dann fährt er fort: aequabilius fuerat haec beato Ambrosio de fratre scribenda mandare, cui verba virtutibus coniuncta florebant, — indessen, seine Ehrfurcht vor dem Befehlenden bewege ihn gehorsam zu sein, in der Ueberzeugung, dass ihm verziehen werde, was er durch fromme Hingebung fehle. Hätte Ambrosius noch gelebt, als der Verfasser schrieb, so wäre die Form „fuerat“ ganz unzulässig gewesen; allenfalls hätte „erat“ stehen können. Das Plusquamperfectum in der Indicativ-Form für einen hypothetischen Gedanken angewendet, lässt die Unmöglichkeit einer noch eintretenden Verwirklichung schon lange Zeit bestehen. Das folgende „florebant“ ist ganz consequent. Wäre die

1) Greg. v. Tours, IV, 15.

Möglichkeit noch vorhanden gewesen, dass Ambrosius die Aufgabe noch hätte übernehmen können, so wäre es ja auch einfach gewesen, die Bitte an ihn zu richten. Uebrigens spricht ja der Verfasser in demselben Zusammenhange von dem h. Hieronymus offenbar als von einem nicht mehr auf Erden Lebenden; Hieronymus starb aber im Jahre 420 und Ambrosius 397. War nun Ambrosius todt, als jene Worte geschrieben wurden, so lässt sich wenigstens nicht mehr für das vierte Jahrhundert daraus argumentiren. Wir sind aber auch durch die Beziehung auf Hieronymus plötzlich über das Jahr 420 hinaus. Hätte es nun wirklich einen Schüler des h. Hilarius mit Namen Pascentius gegeben, der ihm auf den bischöflichen Stuhl von Poitiers nachgefolgt: sollte dieser wohl nach dem Jahre 420 noch darauf gesessen haben? Doch genug hiervon.

Es ist aber ferner Gewicht darauf zu legen, dass das Schriftchen keine Spur eines redenden Zeitgenossen an sich trägt, nichts von der Lebendigkeit und dem Interesse, womit man Miterlebtes erzählt, sondern Alles in dem geheimnissvollen Halbdunkel und übernatürlichen Lichtschimmer der Legende aus uralter Zeit. So redet der Verfasser, und darum ist es auch nicht zu verwundern, wenn Hilarius von ihm Pastor antiquissimus genannt wird. Wenn man einem Schüler gegenüber den Meister oder Lehrer, der gestorben, auch nur als antiquus bezeichnete, so wäre dies schon lächerlich, wie viel mehr die Benennung antiquissimus! Nach 200 Jahren, zu einer Zeit, wo man von den Vorgängern des h. Hilarius wenig und kaum Sagenhaftes wusste, ragte er aus dem Alterthume als eine der ersten hellen Gestalten hervor und konnte er von dem grauen Alterthume auch ein Ehrenprädicat hernehmen. Endlich wissen wir noch, dass eben zu der Zeit, als Fortunat in Poitiers anlangte und Wohnung nahm, der Bischof der Stadt Pascentius hiess. In alledem liegt Grund genug, die ohnehin sichere Ueberlieferung der Handschriften von der Autorschaft des Fortunat festzuhalten, zumal da die Uebereinstimmung des Styls, selbst bis auf die Anwendung der Partikel, z. B. denique und igitur, und bis auf kleine Unregelmässigkeiten in der Consecutio temporum, hinlänglich ersichtlich ist, das Compendienartige der Darstellung wie in den übrigen Legendenversuchen desselben Verfassers wiederkehrt und die Sprache im Allgemeinen hier wie dort zwar nicht selten hochpoetisch, aber auch zuweilen recht geschmacklos ist.

Nun bleibt die Schwierigkeit zu lösen, welche durch die beziehungslosen zwei Bücher von einem und demselben Verfasser entsteht. Es sei wiederholt, dass dies nicht zwei Bücher Eines Werkes sind. Dennoch

muss erklärt werden, wie Fortunat das zweite Schriftchen verfassen konnte, ohne das erste zu erwähnen. Die Erklärung ist einfach: das zweite ist nicht zuletzt, sondern zuerst geschrieben. In der eigentlichen Vita aber konnte das Wundergeschichtsbüchlein füglich unerwähnt bleiben, weil dieselbe die Wunder nicht bis in's sechste Jahrhundert, wo dieses begann, fortsetzte. Wäre es erwähnt worden, so müsste dies wohl am Schlusse geschehen sein, etwa mit der Bemerkung, dass weitere Wunder, die sich noch in der Gegenwart zugetragen, in jenem besondern Schriftchen erzählt seien. Vielleicht ist es so der Fall gewesen, denn die Vita ist, wie sie jetzt vorliegt, offenbar gegen Ende hin lückenhaft geworden. Das letzte Kapitel nämlich beginnt so: „Verzeihe mir der Gütige, dass ich Vieles übergangen und nur Weniges beschrieben habe! So schied der selige Hilarius aus diesem zeitlichen Leben . . .“ Vor dem Ita beatus Hilarius ist augenscheinlich eine Lücke, welche zum Theil von mehreren Handschriften ausgefüllt wird[1]). Wir sehen daraus, dass der Verfasser den eiligen Schluss zu motiviren gesucht; doch ist die Anknüpfung nicht vollständig. Es wird dann ein geheimnissvoller Vorgang bei dem Tode des h. Hilarius erzählt, wodurch man das wunderbare Licht der Ewigkeit in das Diesseits hereinleuchten sieht, und darnach erst folgt das Ita beatus Hilarius, was nun vollkommen passt. Es ist unbegreiflich, warum die Herausgeber diese Stelle aus dem Texte, in den sie offenbar gehört, herausgenommen haben. In jener Lücke also, wo auf die spätern Wunder die Rede kommen konnte, war vielleicht auf das Wunderbüchlein verwiesen.

Es mag gestattet sein, hier noch eine Vermuthung anzufügen. Um das Jahr 565—566 kam der zu seiner Zeit bewunderte Dichter Venantius Honorius Clementianus Fortunatus zu dem noch jungen (a. 550 gestifteten) aber schon hochangesehenen Frauenkloster der h. Königin Radegunde zu Poitiers, wurde von der schönen und leuchtenden Frömmigkeit dieser erhabenen Frau gefesselt, beschloss zu bleiben und trat ein in den Clerus der bischöflichen Kirche. Dieser Italiäner, in welchem noch ein blendender Schein classischer Bildung wiederkehrte, hatte auf seinen Wanderungen durch Gallien mit seiner schriftstellerischen Verherrlichung der Fürsten und ihres Hofes, wohin er kam, Bewunderung und Gastfreundschaft gefunden. Er hörte auf, ein Fremder zu sein, sobald er ein Gedicht oder sonst ein Schriftchen von localem Interesse bekannt gemacht. In Poitiers war er dem Kloster

1) Mss. Ottob., German., Colb. und „einige andere“, wie Coustant mittheilt, haben die Ausfüllung.

der h. Radegunde durch seine geistreichen Lieder und Reden bald unentbehrlich geworden. Da lag es ihm nahe, sich auch in der Stadt und bei der bischöflichen Kirche einheimisch und gleichsam zum unentbehrlichen Hausgenossen zu machen. Er beschloss, das Lob des Heiligen, welcher der Stolz und die Friedensbürgschaft der Stadt und der Kirche war, zu verkünden. Da wählte er das zunächstliegende Material, da ihm die Geschichte selbst noch zu unbekannt war, er wählte die seiner Zeit angehörigen Wundererzählungen am Grabe des Heiligen, die im Munde Aller waren. Und das Wunderbüchlein widmete er dem Bischofe und der Gemeinde. Es ist höchstwahrscheinlich schon im Jahre 567 geschrieben, da Probian, der Metropolit von Bordeaux, der Metropolitankirche von Poitiers, als lebend erwähnt wird, der 568 starb. Das Schriftchen gefiel und veranlasste, so scheint es, den Bischof Pascentius, von dem unterdess seinem Clerus eingegliederten Fortunat die Abfassung einer Vita des h. Hilarius zu fordern. Er mag ihm dazu das Material, welches das Archiv zu Poitiers darbot, zur Disposition gestellt haben, wenn man will, auch einige Blätter voll Wundererzählungen, welche man dem h. Justus zuschrieb. Pascentius wurde im Jahre 564 Bischof von Poitiers, indem er dem Pientius folgte. Nach König Charibert's Tode wurde Sigibert Herr von Poitiers, etwa gegen 569. Dieser König starb im Jahre 575. Zu seiner Zeit nun war Marovech der Nachfolger des Pascentius Bischof[1]). Die Abfassung jener Vita, welche Fortunat dem Bischof Pascentius allein widmete, ist also nicht lange nach dem Jahre 568 anzunehmen. Doch könnte es bei der Unbestimmtheit der Aeusserung Gregor's von Tours, „zur Zeit Sigiberts, da schon Marovech das Bisthum der Stadt erlangt hatte“, immerhin sein, dass Marovech erst gegen 574 Bischof geworden wäre. Allein wenn auch die Zeit der Abfassung zwischen 568 und 574 schwankte, würde doch zur Beurtheilung des Werthes der Schrift Bestimmtheit genug vorhanden sein. Dies ist es, was sich durch Combination und Conjektur als wahrscheinliches Resultat erreichen lässt. Der historische Gewinn für eine Biographie des h. Hilarius ist auf keinen Fall gross, man mag die legendenartige Vita beurtheilen, wie man will.

Alle späteren Biographen des Kirchenlehrers stützen sich auf die bisher angeführten Quellen, Zeugnisse und Legenden. Dieselben bilden auch die Grundlage des hier dargebotenen Lebensbildes. Indessen kann ich mir es doch nicht versagen, die weiterhin entstandene Literatur, deren Werth ganz allein nach dem Maasse selbstständiger Forschung

---

1) Gregor von Tours. IV, 18; IV, 51; IX, 40.

und historischer Kritik zu messen ist, wenn auch nicht dem äusseren Umfange nach erschöpfend, so doch mit Zusammenfassung des Wichtigsten aus älterer Zeit noch zu berücksichtigen.

Der früher erwähnte Hildebert von Mans ist bekannt als Verfasser mehrerer Heiligenleben, insbesondere der Biographie des Abtes Hugo von Clügny. Er scheint am meisten schriftstellerisch thätig gewesen zu sein, bevor er Erzbischof von Tours wurde, also vor dem Jahre 1125. Aus der Schule und dem Kloster des von ihm verherrlichten Abtes Hugo hervorgehend, trat er frühzeitig als Vorsteher der Domschule zu Mans auf, wurde darnach Archidiacon und im Jahre 1097 Bischof der genannten Kirche. Von seinen Schriften sind uns erhalten: das Leben des h. Abtes Hugo in Prosa, und das Leben der h. Maria von Aegypten in Versen[1]). Sein Leben des h. Hilarius ist bis jetzt nicht bekannt geworden. Hildebert ist ein reiner und wahrheitliebender Charakter, doch leicht bestimmbar zur Annahme von Wundern, weshalb seine Schriften weniger den Eindruck historischer Arbeiten, als den der Legenden hervorrufen. So ist auch, so viel wir aus den Mittheilungen bei Bouchet ersehen, die Vita S. Hilarii beschaffen gewesen. Sonst zeigt die Darstellung von Sprachgewandtheit und von einem gebildeten Geiste.

Die Bollandisten erwähnen (T. I. p. 784) eine Vita S. Hilarii Belgice edita von Matthias Lamberti, eine Vita Gallice edita von Jacob Tigeon und eine Vita Germanica von Heinrich Fabricius, ohne bei ihrer Untersuchung und Erzählung darauf zurückzukommen. Ich vermuthe, dass nur drei Uebersetzungen der Vita S. Hilarii von Venantius Fortunatus gemeint sind, die vielleicht mit einer unbedeutenden Einleitung versehen worden. Jedenfalls haben die Herausgeber der Acta S. S. Neues und Eigenthümliches nicht darin gefunden; und so kann ich es kaum bedauern, dass mir diese Schriften nicht zu Gesicht gekommen sind. Grosse Wichtigkeit aber wird von Vielen der folgenden Biographie beigelegt, worauf ich deshalb mehr eingehen muss, was nur dann zweckmässig geschieht, wenn ich Persönlichkeit und Stellung des Verfassers mit in Betracht ziehe. Diese Biographie ist enthalten in dem Werke: Les Annalles Dacquitaine Faicts et gestes en sommaire des Roys de France et Dangleterre, pays de Naples et de Milan, reveues et corrigees par Lacteur (sic) mesmes iusques en lan Mil cinq cens trente sept, et de nouvel iusques en lan Mil cinq cens quarante". Es ist das be-

---

1) Beide Schriften haben vollständig abgedruckt die Acta S. S., und zwar die erste zum 29. April und die zweite zum 2. April.

rühmt gewordene Werk von Johann Bouchet, und dasselbe liegt mir vor in der dritten, im Jahre 1540 von dem Verfasser selbst durchgesehenen und verbesserten und zu Paris erschienenen Auflage. Die erste Ausgabe war im Jahre 1524 zu Poitiers gedruckt worden. Es sind auch Fortsetzungen veröffentlicht worden, namentlich in der vermehrten Auflage von 1644, die deshalb von den französischen Gelehrten zum Gebrauche empfohlen wird.

Johann Bouchet wird zu den berühmten französischen Schriftstellern gezählt. Er war geboren im Jahre 1476 zu Poitiers, wo sein Vater, den er im Jahre 1480 schon verlor, Stadt-Syndicus war, welches Amt er späterhin selbst erhielt. Als zwanzigjähriger Jüngling versuchte er am Hofe Karl's VIII. sein Glück in der Dichtkunst. Er gewann auch den Beifall des Königs, der aber zu früh für ihn starb (im April 1498). Mit einem Quartbande lyrischer Gedichte begann er im Jahre 1507 seine literarische Laufbahn. Obgleich die Sammlung bereits seit dem Jahre 1500 zum Drucke fertig gewesen, gereute ihn doch später die Aufnahme eines Theiles der Lieder, die er in einem Zustande gedichtet, wo „thörichte Liebe ihm die Sinne verwirrt hatte". Er nahm eine ernstere Richtung an und veröffentlichte theils unter eigenem Namen, theils pseudonym (Sebastian Brand) neue poetische Werke, deren Tendenz die Reinigung der Affecte der Liebe war. Elegien, Erzählungen, ethische Betrachtungen, Schilderungen der sittlichen Zustände der menschlichen Gesellschaft bis in die Klostermauern hinein, bildeten den Inhalt. Die Zeichnungen sind sehr düster und haben wohl stärkere Schatten als die Wirklichkeit, deren Bild sie darstellen sollten. In dem „Rosenkranz der Fürsten", in den „Liedern der heiligen und andächtigen Seele, der Geliebten und Braut unseres Herrn Jesus Christus", in dem „Tempel des guten Rufes" und andern Schriften geistreichen Namens hat er sein tiefes religiöses Gemüth beurkundet. Zwar sind diese Poesien nicht selten etwas breit und phrasenhaft, jedoch voll Innigkeit und edler Liebe, und ein kräftiges Zeugniss seiner treuen Anhänglichkeit an das Christenthum.

Bouchet gehörte zu jenen Menschen, welche, obwohl Idealen nachjagend und huldigend, doch mit dem Realen auf's Engste zusammenhangen und mit dem sogenannten Leben in der Art verwachsen sind, dass sie dasselbe unter allen Umständen wiederspiegeln müssen. Bouchet's erstes Werk, seine lyrischen Gedichte waren durchaus inneres Erlebniss. Die späteren poetischen Schriften ernsteren Inhalts gaben nur Zeugniss von seiner Reue und edleren Liebe, mochten sie immerhin auf Sagen, Legenden oder Geschichten sich stützen. So war auch die

juristische Schrift „Epistre de iustice a l'instruction et honneur de ministres d'icelle", — eine Apologie des Stadt-Syndicats, — ganz aus dem Leben gegriffen.

Und nicht anders verhielt es sich mit seinen historischen Schriften, die meist ihre Veranlassung in persönlichen Beziehungen hatten und immer einen Wiederschein seiner Seelenzustände in sich aufnahmen. Seine Schrift „Leben und Thaten Louis' de la Trémoille" ist nur eine Frucht seines Verhältnisses zu diesem fürstlichen Hause. Seine „Geschichte und Chronik" über König Chlothar I. und seine Gemahlin die h. Radegunde, die Stifterin des Klosters vom h. Kreuz zu Poitiers, verdankt gewiss ihre Entstehung dem Umstande, dass eine von den drei Töchtern Bouchet's, Marie, in dem Kloster vom h. Kreuz den Schleier genommen hatte. Insbesondere mögen denn auch seine Annalen von Aquitanien, das bedeutendste Werk dieses fruchtbaren Schriftstellers, ihren ersten Entstehungsgrund in der Heimathsliebe haben. Er will das Andenken an den Ruhm seines engeren Vaterlandes erneut und bewahrt wissen. Seine Vaterstadt Poitiers hatte eine Zierde in dem Namen des h. Hilarius. Nun hatte Bouchet ohnehin längst das Gelöbniss gethan, diesem glänzenden Heiligen ein Denkmal zu setzen in einer würdigen Biographie; um so eher ergriff er die Gelegenheit, als er die Annalen Aquitaniens schrieb, eine grössere biographische Episode über den h. Hilarius in dieselben einzuschieben. Der Werth dieser Episode im I. Theile der Annalen auf 28 Seiten kl. Folio in 10 Kapiteln (Fol. 9 bis 23) der Ausgabe von 1540) muss hier näher bestimmt werden.

Die Abhandlung ist von Bouchet niedergeschrieben im Jahre 1523. Den Stoff dazu hat er gesammelt „aus seiner (des h. Hil.) Legende und aus authentischen Chroniken". Unter der „Legende" versteht er die von Venantius Fortunat verfasste bekannte älteste Vita S. Hilarii. Authentische Chroniken sind ihm solche, welche das Mittelalter in seinen Klöstern und Schulen als Geschichtsbücher anerkannte. Für allgemeine kirchengeschichtliche Fragen stützt er sich auf Rufin; wenn er einfach citirt: l'histoire écclesiastique, so meint er dessen bekanntes Werk. Er folgt ferner der Kirchengeschichte des Hugo von Fleury, (die im Jahr 1109 abgefasst und 1110 überarbeitet ist); dann Vincenz von Beauvais in seinem Speculum historiale, (1244 arbeitete dieser sein Universalwerk Speculum naturale, doctrinale, historiale aus, wurde aber in demselben Jahre nicht fertig), und dem Erzbischof Antoninus von Florenz († 1459) in der Summa historialis. Ueberhaupt sind es bekannte Schriftsteller, auf die er sich stützt. Seine Hauptquellen für das Leben des h. Hilarius sind aber: St. Justus, Fortunat u. Hildebert.

Für die Beurtheilung des ihm vorliegenden als geschichtlich angesehenen Materials war seine Neigung zum Poetischen und Legendenartigen, die nicht beschränkt wurde durch das Bedürfniss der historischen Kritik, sehr ungünstig. In Ermangelung der kritischen Gründe beruft er sich für die Fabel von dem Papste Leo auch darauf, dass die von Fortunat geschriebene Legende die Approbation der Kirche habe[1]) (c. 10). Er erzählt (c. 13) ein in der That wunderliches Teufelswunder in der Geschichte des h. Hilarius und seines Schülers St. Jouin, und bemerkt dazu, er habe es zwar nirgendwo geschrieben gesehen, aber kennen gelernt par la commune rénommée du pays (nämlich im 16. Jahrhundert); man möge nun davon glauben, was man wolle, aber oft enthielten die Ueberlieferungen der allgemeinen Fama mehr Wahrheit als die schriftlichen Aufzeichnungen, da Papier und Pergament geduldig seien. Man sieht hieraus, dass ihm die Regeln der Kritik zur Unterscheidung dessen, was Papier und Pergament geduldig aufgenommen, unbekannt sind. Er schliesst dann aus der langen Dauer der Sage auf die zu Grunde liegende historische Wahrheit, und übersieht, dass solche Dauer sich auch anders erklären lässt, z. B. durch die Neigung des Volkes zur Superstition oder zum Abenteuerlichen, oder durch die Kraft der Poesie, die in einer Legende liegen mag, wodurch jener Schlussfolgerung alle Sicherheit und wissenschaftliche Bedeutung entzogen wird. Wenn aber Bouchet sogar darauf sich beruft, dass der Stein noch vorhanden sei, in welchem der Maulesel des h. Hilarius beim Anblicke eines Teufels aus Angst seine Fussspur eingedrückt, so macht er einen Sprung im Schlussverfahren, den ihm nachzuthun wir gänzlich ausser Stande sind.

Dazu kommt nun noch, dass er die Chronologie, auch wenn sie in den von ihm benutzten Schriftstellern deutlich vorgezeichnet ist, oft verwirrt und sich zuweilen darin selbst widerspricht.

Im Uebrigen ist die Auffassung frisch und lebendig, oft geistvoll. Am besten in der ganzen Abhandlung ist dasjenige, was er über die Persönlichkeit und Grösse des h. Hilarius im Allgemeinen sagt, und insbesondere sein Urtheil über die Schriften des Kirchenlehrers. Hierin zeigt er nicht unbedeutendes Talent und selbst historische Auffassung; aber freilich liegt ihm hier auch das Material vor zur ungehinderten Anschauung. Aber den historischen Stoff durch wissenschaftliche Kritik von Sage und anderer Zuthat zu scheiden und so zu gewinnen, das ist nicht seine besondere Gabe.

---

1) Es kommt hier der Umstand nicht einmal in Betracht, dass die Fabel von Fortunat gar nicht erzählt wird.

Im 16. Jahrhunderte begnügte man sich in Frankreich mit dieser Leistung, bis Gillot auftrat mit einer neuen Ausgabe der Werke des h. Hilarius. Die Ausgabe des Erasmus bei Froben in Basel, welche in 12 Jahren (von 1523—1535) drei Auflagen erlebte, rief ein neues Interesse für den Kirchenlehrer hervor. Die weitgreifenden Emendationen machten neue Emendationen nöthig. Dazu kam, dass die 5. Baselsche Ausgabe im Jahre 1570 eine Vita des h. Hilarius von Joh. Jac. Grynaeus brachte, welche Widerspruch herausforderte. Dagegen erhob sich zunächst Gillot, und zwar indem er ebenfalls eine neue Ausgabe veranstaltete. Die erste Gillot'sche Pariser Ausgabe der Werke des h. Hilarius, welche im Jahre 1572 erschien, bringt eine längere Vita des Heiligen, in welcher sich ein Fortschritt zeigt. Sie ist in der Wiederholung dieser Ausgabe vom Jahre 1652 auf 8 Folioblättern abgedruckt mit dem Titel: De S. Hilario Pictavorum episcopo ex eius scriptis et aliorum virorum doctissimorum excerpta et in varias partes distributa Commentatio per . . . Jo. Gillotium. Hiernach will Gillot den rechten Weg betreten und auf dem Gebiete der Schriften des h. Hilarius die wichtigsten Notizen für dessen Leben sammeln. Allein die Benutzung der Schriften ist doch sehr spärlich. Er verzichtet ohnehin auf eine vollständige Biographie, indem er der Meinung ist, dass die älteren Biographen Würdigeres geleistet, als er vermöge; er habe keine Lust, nachdem bereits Schwäne gesungen, als Gans das Lied zu wiederholen. Er will nur vorzugsweise jüngere Irrthümer und Fabeln über den h. Hilarius widerlegen und zurückweisen. So beginnt er denn gleich mit der Unterscheidung der Person des berühmten Bischofs von Poitiers von Männern gleichen Namens, insbesondere von dem anabaptistischen römischen Diacon Hilarius, mit dem ihn die meisten Schriftsteller zur Zeit Gillot's verwechselten. Die eigentliche Vita nimmt kaum ein Drittel der Abhandlung ein. Sie ist sehr nüchtern gehalten und übergeht alles Legendenartige und Poetische gänzlich. Es sind aber aus den Schriften des Kirchenlehrers nur die auffallendsten Stellen und zwar auch diese ohne tieferes Eingehen und ohne psychologische Verständigung verwendet; den meisten Raum nehmen Citate ein aus Sulp. Sev., Hieronymus, Socrates, Sozomenus, Rufin, Nicephorus und Andern. Gillot versucht zwar eine bessere chronologische Bestimmung der Ereignisse von dem Exil des h. Hilarius bis zu seinem Tode; allein sie ist ihm nicht gelungen. Auch enthält die Abhandlung Widersprüche in sich, indem verschiedene Angaben miteinander streiten, die nur in einer gewissen Nachlässigkeit ihre Erklärung finden. Besonders wichtige Resultate verdanken wir seiner Forschung nicht. Die Hälfte der Arbeit wird verwendet auf

die Schriften, und zwar so, dass nach kurzen Bemerkungen über Zweck und Reihenfolge der echten Werke als Hauptaufgabe dabei erscheint, den Leser auf schwierige Stellen aufmerksam zu machen und vor Irrlehren oder Missverständnissen zu schützen. Die Bestimmung der chronologischen Reihenfolge der Schriften ist nicht glücklich zu nennen.

Zu den ersten würdigen Arbeiten, die sich Bolland gewählt, gehörte die Biographie des h. Hilarius. Der im Jahre 1643 erschienene erste Band der Acta S. S. handelt von dem Kirchenlehrer S. 782—803. Bolland's Fleiss und Sorgfalt im Zusammentragen des Materials muss auch bei dieser Gelegenheit gerühmt werden. Die eigentlich selbstständig angelegte Lebensskizze umfasst freilich nur etwa zwei Folioseiten; aber Alles, was bis zum Jahre 1643 über Hilarius geschrieben worden ist, ist theils vollständig (Hieronymus, Sulp. Sev., Fortunat I. und II., Gregor von Tours, Flodoard, Pet. Dam.) theils auszugsweise (Bouchet und Andere) angeführt und dabei haben viele specielle Fragen eine kritische Beleuchtung gefunden. Bolland giebt schätzenswerthe Notizen über Bisthum und älteste Bischöfe von Poitiers, über Bewunderung und Verehrung, welche Hilarius gefunden, und über seine Biographen. Daran schliesst er seinen Bericht über Vaterland, Studien, Ehe, Exil und Tod des Heiligen. Demnächst folgen die Mittheilungen der Biographen; dann Bericht über die erste Uebertragung der Reliquien sammt der Rede des heiligen Petrus Dam. über diese Translatio, und endlich Bericht über eine zweite Uebertragung, womit Bolland seine Arbeit abschliesst. Sein Hauptverdienst ist neben der Lösung einzelner Schwierigkeiten von geringerer Bedeutung, auf die Fülle des hier vorliegenden kirchenhistorischen Materials und auf den Umfang der theils angestellten, theils nothwendigen Forschungen hingewiesen zu haben. Für die organische Gestaltung des biographischen Bildes und für das tiefere Verständniss der grossen Persönlichkeit des h. Hilarius ist indessen ein wesentlicher Fortschritt damit nicht gethan, sondern nur vorbereitet worden.

Gethan hat diesen Peter Coustant, der im Jahre 1693 die Mauriner Ausgabe besorgt hat. Nach einer reichhaltigen, von tiefen Studien Zeugniss gebenden Praefatio generalis (82 S. f.) über die verschiedenen Ausgaben der Werke des h. Hilarius, über die Handschriften, über die verlorenen Schriften, über Grund der Dunkelheit der Hilarianischen Sprache, über die Leistung in der eigenen Ausgabe und über eine lange Reihe dogmatischer Punkte, in welchen der Kirchenlehrer mannigfaltige Angriffe erfahren, folgt die vielseitige, sorgfältige und mit ebenso viel Umsicht als Kritik gearbeitete: Vita S. Hilarii Pictavensis Episcopi ex ipsius scriptis ac veterum monumentis nunc primum concin-

nata, auf 22 Seiten f. (auf gebrochenem Blatte gezeichnet 44). Coustant combinirt die alten Nachrichten mit dem biographischen Stoffe immer fleissig, oft scharfsinnig und glücklich. Er versäumt es nicht, die Zeitgeschichte des h. Hilarius über dunkle Punkte hier zu fragen, dort zu beleuchten. Gegen die Legenden ist er rücksichtsvoller, als es der Historiker darf, mit einer Rücksicht, wie sie allein dem Erbauungsschriftsteller wohl ansteht. Zuweilen ist er mit seiner Untersuchung auf dem ganz richtigen Wege, ohne bis zum Ziele fortzuschreiten, — seine Kritik schärft sich nicht immer bis zum abschliessenden Urtheil, was ein Vorzug, aber auch ein Mangel sein kann. Auf jeden Fall ist die vortreffliche Arbeit bahnbrechend geworden.

Dagegen kann gar nicht in Vergleich oder Betracht kommen, was Ellies Du Pin in seinem grossen sonst vielfach verdienstlichen Werke Nouvelle Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques etc. um dieselbe Zeit für die Biographie des h. Hilarius geleistet hat, welche mit der grössten Nüchternheit und doch nicht hinlänglich kritisch geschrieben ist. Seine Abhandlung „Saint Hilaire" steht in T. II, p. 79—98 (incl.); aber auf die eigentliche Lebensbeschreibung sind nur zwei Seiten (4^0) mit einer Seite Anmerkungen verwendet; freilich sind auch die Schriften des h. Hilarius fast gar nicht dazu benutzt. $15^1/_2$ Seite handeln von den Schriften des Kirchenlehrers, und zwar hauptsächlich durch Inhaltsangaben. Dies ist das Beste an der Arbeit.

Bellarmin hat in seinem Artikel über Hilarius gar nichts beigebracht, was der Erwähnung werth wäre.

Casimir Oudin (Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis etc., Leipzig, 1722, T. I, p. 426—456, — gebrochene Folioseiten) sagt ausdrücklich und wiederholt, dass er in seiner Vita des h. Hilarius nur einen Auszug, ein Compendium aus der vortrefflichen Arbeit von P. Coustant liefere und nichts von eigener Forschung hinzufüge. — Die häufig wie eine zuverlässige Forschung citirte Vita des h. Hilarius von Carl. Traug. Gottl. Schoenemann (in dessen Bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum etc. Lipsiae in libraria Weidmannia MDCCXCII, T. I, p. 273 sqq.) ist höchst unbedeutend, ohne jeden Fortschritt in der Ermittelung der Thatsachen, im Urtheil aber ohne Verständniss des Standpunktes, den Hilarius einnahm, und darum objektiv ungerecht. Diese Vita umfasst übrigens noch keine drei volle Octavseiten. Dann freilich folgt auf 19 Seiten ein Referat über die Schriften und Ausgaben derselben, welches manche gute Notiz enthält.

Ganz anders verhält es sich mit der Biographie des h. Hilarius in dem umfassenden und immer noch werthvollen Werke von Remy Ceillier,

einem gelehrten Benediktiner des vorigen Jahrhunderts (Histoire generale des Auteurs sacrés et ecclesiastiques etc. A Paris, chez la veuve P. A. Le Mercier. 1735. T. V. p. 1—150). Bei ihm findet man vor Allem Forschergeist und Freude an der Wahrheit. Schon gleich die ersten Sätze zeugen von Studium und Kritik wie von gewandter Darstellung. Das Leben des Heiligen auf 11 Seiten 4° liest sich sehr angenehm, ist geschickt geordnet, ununterbrochen quellenmässig belegt und meist auch mit richtigem Verständnisse der Quellen dargestellt. Einzelne Unrichtigkeiten kommen allerdings vor, und ganz besonders wird vermisst die Berücksichtigung der universalhistorischen Seite des Kampfes zwischen Hilarius und Constantius mit seinem geistlichen Hofgefolge. Die umfangreichste und gründlichste Behandlung haben aber die Schriften des Kirchenlehrers erfahren, die freilich, aus seinem Leben herausgerissen und stofflich geordnet, uns hier in umgekehrter Reihenfolge begegnen, so dass wir mit den Psalmen anfangen, womit Hilarius aufgehört hat, und folglich darauf verzichtet wird, in den Werken dem inneren Entwickelungsgange des Heiligen nachzugehen. Aber Ceillier versenkt sich mit sinniger Liebe in die einzelnen Werke und vermittelt seinen Lesern ein reiches Verständniss derselben, nicht selten bis in's Einzelnste sie führend. Diese Abhandlung umfasst über 100 Seiten, und eine folgende sehr schöne über die Lehre, welche darin charakteristisch hervortritt, fast 33 Seiten. Zum Schlusse giebt er einige Winke, was man zu beobachten habe, um ein gerechtes Urtheil über die Werke des Heiligen zu fällen, und endlich ein kurzes Referat über die Ausgaben.

Dagegen ist hinwiederum, was W. Cave (Scriptorum eccles. historia liter. Basil. 1741, T. I, p. 213—214) darbietet, in seiner Dürftigkeit auch noch so fehlerhaft, dass es sehr zweckmässig ungelesen bleiben kann.

Doch wollen wir hier, wie eine Versäumniss bei der Ueberschau nachholend, noch die Magdeburger Centuriatoren und Baronius erwähnen. Die ersteren, d. h. „Matthias Flacius Illyricus, Johannes Vuigandus, Matthaeus Judex, Basilius Faber“, wie sie sich nennen, behandeln den Hilarius in ihrer Quarta Centuria ecclesiasticae historiae an vielen Stellen, welche ein specieller Index nachweist. Doch die Lebensbeschreibung im Zusammenhange geben sie S. 1113—1147. Sie haben die Quellen zwar gelesen, benutzen sie aber mit einer unbegreiflichen Kritiklosigkeit, stellen Ja und Nein gleichberechtigt nebeneinander, behandeln die Chronologie, wie wenn sie gar keinen Begriff davon hätten, verwechseln den anabaptistischen römischen Diacon Hilarius mit

dem grossen Bischofe von Poitiers bis zu dem Grade, dass sie diesem selbst die Schriften von jenem zueignen (was schon Baronius scharf gerügt hat), wissen sich nicht einmal zu entscheiden in Betreff der Fabel von dem Kampfe des Hilarius mit dem fingirten Papste Leo, deren älteste Quelle sie auch nicht kennen, lassen Hilarius seine eigene Schrift über die Synoden nach einem vorgeblichen Zeugnisse des Verfassers in's Lateinische aus dem Griechischen übersetzen (er hatte diess nur von den aufgenommenen historischen Aktenstücken, die griechisch verfasst waren, gesagt) und dergleichen mehr. Gut ist nur, was sie über den Charakter des h. Hilarius äussern. Auszüge aus seinen Schriften sind, weil wörtlich, oft gut; aber zuweilen doch so abgerissen und so gruppirt, dass man z. B. in Beziehung auf die Erbsünde und die Rechtfertigung meinen könnte, Hilarius habe bei den Magdeb. Centuriatoren den Katechismus brav gelernt, — vorausgesetzt nämlich, dass man dessen Schriften selbst nicht gelesen hätte.

Baronius (Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio. T. III und IV, edit. Col. 1624) handelt von Hilarius ausdrücklich zu den Jahren 355—360, dann 362 und 369; ausserdem noch gelegentlich. Die Stellen sind meist so ausführlich, dass man nach älterem Maassstabe eine artige Biographie daraus zusammensetzen könnte. Baronius ist ein unbedingter Bewunderer des h. Hilarius; er erklärt sich einzelne Thatsachen in seinem Leben nur durch unmittelbare, d. h. wunderbare Einwirkung Gottes. Aber in der Feststellung der Thatsachen aus den Quellen geht er mit nüchterner Kritik zu Werke und trifft namentlich die chronologische Ordnung der Dinge fast nur mit Ausnahme der Zeit des Streites des h. Hilarius mit Auxentius von Mailand und des Todesjahres. Hierin irrte er, verleitet durch eine falsche Lesart in dem Buche gegen Auxentius, wie Coustant evident dargethan hat in seiner Einleitung zu der genannten Schrift. Ueber die Werke des h. Hilarius fehlte es dem Baronius noch zu sehr an kritischem Material, um in seinem Urtheile sicher zu gehen.

Die heutigen Realencyclopädien und Kirchenlexica bieten, wie zu erwarten, besondere Forschungen nicht dar; mehr sollte man vermuthen in den neuen Patrologieen; allein es bleibt auch darin meist bei dem Herkömmlichen. Nur in Bezug auf die Lehre machen sich abweichende Meinungen auf Grund selbstständiger Forschungen geltend. Näher hierauf einzugehen, scheint aber dieses Ortes nicht zu sein. Erwähnt möge jedoch werden, dass Hilarius, mit der Bildung und Feststellung einer dogmatischen Terminologie unausgesetzt beschäftigt, mit der grössten Vorsicht zugleich und Hingebung will gelesen und beurtheilt sein. Man

muss mit wahrer Selbstverleugnung in seiner eigenthümlichen Gedankenbewegung ihm folgen, um seine wissenschaftliche Kunstsprache zu verstehen. Wenn man dies nicht versäumt, dann ist es wohl nicht so schwer, über den Inhalt seiner Schriften sich zu einigen.

Für das Verständniss der Schriften des h. Hilarius hat in neuerer Zeit mittelbar viel beigetragen der in jeder Hinsicht classische Möhler (Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit B. II, S. 133—135 und insbesondere S. 165—201) durch meist gelungene Uebersetzung und Erklärung einer grossen Anzahl tiefsinniger dogmatischer Stellen. Es ist dem klarblickenden Möhler ergangen wie jedem Berufenen, der mit wissenschaftlichem Ernste dem h. Hilarius seine Studien widmet: er hat weder über Schwerfälligkeit noch über Dunkelheit des glänzenden Aquitaners zu klagen sich genöthigt gesehen. Die Worte, welche uns den Eindruck, den er in den Schriften des Kirchenlehrers empfangen, wiederspiegeln, werden an dieser Stelle gewiss keinen Leser verdriessen: „In Gallien begann um dieselbe Zeit ein glänzender Stern sein mildes, freundliches Licht in die nächtlichen Stürme der argen Zeit zu senden: der h. Hilarius von Poitiers. Er besass eine ungemeine Tiefe des Geistes, und dieser gleich war seine Schärfe. Die Gabe der Rede war ihm verliehen, wie Wenigen nur zu jeglicher Zeit. An Gelehrsamkeit stand er gleich den hierin gerühmtesten seiner Zeitgenossen. Aber ein sanfter, zartfühlender Sinn zeichnete ihn besonders aus. Dieser hinderte ihn jedoch nicht, freimüthig zu sein, und ein muthvoller Kämpfer für die Wahrheit; ja, wie es bei solchen Charakteren häufig ist: die mildlodernde Flamme erlosch wegen ihrer inneren Kraft auch bei Stürmen nicht, und diese konnten sie sogar zu einem verzehrenden Feuer anfachen“. (A. a. O. S. 133). Also nur Licht und Klarheit!

Auch der gelehrte und produktive Schriftsteller Carl Werner hat in dem zweiten Bande seiner „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie“ (Schaffhausen, Hurter'sche Buchhandlung. 1862.) Einiges beigebracht, was wohl geeignet ist, Blicke thun zu lassen in den viel zu wenig benutzten Schatz herrlicher, biblisch-dogmatischer Gedanken. Man vergleiche besonders die §§. 191, 199 und 201. Werner scheint zwar mit einiger Scheu und darum zu selten den h. Hilarius in dem Kreise seiner ehrwürdigen Apologeten auftreten zu lassen; allein er hat Geist genug, ihn wie einen Vertrauten zu behandeln.

Die bereits citirte Abhandlung von Viehhauser (53 Seiten 8⁰ ist eine sehr fleissige Forschung voll der Zeugnisse der edelsten Gesinnung

und eines reinen wissenschaftlichen Strebens. Vieles ist auch richtig und lebensfrisch aufgefasst; allein es fehlt dem Verfasser noch zuweilen die Uebung der kritischen Schule neuerer Zeit. Daher vermisst man die Genauigkeit der Angaben und jene fast ängstliche aber nothwendige Sorgfalt, nicht mehr zu sagen, als in den Quellen gefunden wird, und es nicht wesentlich anders zu sagen, als es darin steht.

Was die populären und erbaulichen Berichte über Hilarius betrifft, so sind sie sämmtlich fast werthlos; in den meisten sind grobe Verstösse gegen die historische Wahrheit und unbestimmte Redensarten. Das geistreiche Spiel des Jacobus a Voragine (Legenda aurea etc. rec. Dr. Th. Graesse, P. 98) kann man sich noch gefallen lassen. Es liest sich anmuthig, wenn er sagt: der Name Hilarius kommt von Hilaris, d. i. „heiter, fröhlich"; weil er nämlich sehr fröhlich im Dienste Gottes war, hiess er so; oder von altus, erhaben, und Ares (Gott der Schlachten als personificirte Kraft) = Virtus, d. i. Kraft, Tugend, weil er erhaben war in der Wissenschaft und tugendstark im Leben; oder endlich von Hyle, Urstoff, der mit Dunkelheit behaftet gedacht wird, weil auch Hilarius in seinen Reden viel Dunkelheit hat und Abgründlichkeit. Dies mag, wie gesagt, hingenommen werden, um so mehr, wenn der Verfasser den h. Hilarius in Aquitanien unter den Gestirnen wandeln sieht wie einen schimmernden Morgenstern, und man aus Allem erkennt, dass er von der grossartigen Erscheinung einen würdigen Eindruck empfangen hat; aber albern hätte man doch nicht werden sollen, wie dies dem Verfasser der Biographie des Heiligen in dem „Ausführlichen Heiligen-Lexicon", das zu Cöln und Frankfurt im Jahre 1719 erschien, begegnet ist, welcher schreibt; „S. Hilarius, Bischof zu Poitiers in Frankreich, war entweder aus Poitou oder aus Guienne bürtig und soll in seiner Jugend sehr dumm gewesen sein, hernach aber zu Rom, und darnach auch in Griechenland, studiret haben!"

Wie wenig selbst die alte Legende des Heiligen bekannt ist, zeigt der Umstand, dass man noch immer den h. Hilarius von Arles, dessen Emblem die Taube ist, als Schlangenvertreiber auffast („die Attribute der Heiligen", Hannover 1843), was auf eine Verwechselung mit jenem hinweist.

Auch dort, wo man es nicht vermuthen sollte, zeigt sich in der Erbauungsliteratur grosse Nachlässigkeit; z. B. in dem Artikel: „Das Leben des h. Hilarius von Dr. A. J. Binterim (in dem prächtig ausgestatteten Sammelwerke: „Das Leben der Heiligen, neu bearbeitet von einer Anzahl katholischer Schriftsteller, Geistlichen und Laien. Mit Approbation und unter dem Schutze des Hochwürdigsten Erzbischofs

von Köln, Herrn Johannes von Geissel, geb. Legaten des apost. Stuhls“ etc. etc. (Leipzig, Verlag von J. P. Meline). Die kurze Charakteristik gleich im Anfange ist wohl der Wahrheit im Allgemeinen entsprechend, aber die historische Darstellung des Lebens genügt auch nicht mässigen Anforderungen der Kritik und enthält viele Unrichtigkeiten. Doch haben in diesem Werke auch noch andere Heilige ausser Hilarius sich sehr zu beklagen.

Ueber die französischen Schriftsteller, welche sich mit Hilarius wissenschaftlich beschäftigt haben, ist seit Remy Ceillier Wesentliches wohl nicht nachzutragen. Tillemont, der allerdings noch zu beachten ist, schrieb mit Coustant gleichzeitig. Der Bericht in der Gallia Christiana T. III, p. 867—869 ist sehr objektiv gehalten und referirt viel aus Sulpic. Sev. und Hieronymus ohne besondere Combination und Kritik.

Die Biographie universelle, ancienne et moderne etc., welche von einer Gelehrten-Gesellschaft zu Paris bei L. G. Michaud seit dem Jahre 1811 herausgegeben wurde, enthält im zwanzigsten Bande S. 373 bis 375 einen Artikel über Hilarius, der Anerkennung verdient. Besonders gut sind die Bemerkungen über den Charakter und über die Schriften des Kirchenlehrers.

Der gegenwärtige Standpunkt der französischen Forschung wird bezeichnet durch Barthol om. Hauréau, den gelehrten Bearbeiter der Gallia Christiana in neuester Zeit. Er hat zuletzt über Hilarius geschrieben in der Nouvelle Biographie Générale etc. publiée par M. M. Firmin Didot Frères sous la Direction de M. Le Dr. Hoefer. Paris 1858. T. 24, p. 660—663. Diese Abhandlung enthält vor Allem eine kurze aber treffliche Charakteristik der Zeit des h. Hilarius. Es wird geschickt darauf hingewiesen, wie damals die jugendliche Kirche die Kühnheit ihres Alters nicht verleugnete, wie man überall studirte und dachte, und wie ein geistiges Leben Alles bewegte und Kampf erzeugte, in dem kein Bischof, am wenigsten ein Hilarius Ruhe hatte. Ein paar Fehler kommen vor, indem z. B. die Rückkehr des h. Hilarius ohne Bedenken erst in das Jahr 361 gesetzt wird, wonach es heisst, er habe dann alsbald „die Ehre und Freude gehabt, den Besuch des verehrtesten seiner Collegen, des h. Martinus, Bischofs von Tours, zu empfangen“, da dieser doch bekanntlich ein Decennium später erst zum Bischofe erhoben wurde. Im Uebrigen aber hat Hauréau mit Sorgfalt und Geschmack geschrieben.

Es bleibt in dieser Einleitung nur noch übrig, über die Ausgaben der Werke deu h. Hilarius, zwar nicht ausführlich zu berichten, aber

doch einige Bemerkungen zu machen. Es giebt deren, wenn wir einige unvollständige und die freilich immer wieder bearbeiteten Wiederholungen mitrechnen, wie sie seit 1489 bis 1845 gedruckt worden sind, beinahe ein Viertelhundert. Vollständige Notizen mit guten Fingerzeigen in Betreff aller mit Ausnahme der letzten finden sich in der besprochenen Bibliotheca historico-literaria von Schoenemann, und wieder abgedruckt in dem Patrologiae Cursus completus von Migne, T. IX, p. 210—220. Dieser neunte Band des Migne'schen Patrologiae Cursus enthält nämlich mit dem zehnten die neueste und letzte Ausgabe aller bekannt gewordenen Schriften des h. Hilarius. Dieselbe will eine insbesondere auf Grund der Vergleichung aller Uebrigen „emendirte" und „in einziger Art vermehrte" Benediktiner Ausgabe sein. Es ist wahr, dass keine andere die Fülle des Materials so darbietet: Vorreden, Abhandlungen, Anmerkungen, Inhaltsverzeichniss, echte und unechte Schriften, Alles mit grossem Fleisse gesammelt! Aber das Prädicat „emendirt" kann nicht so anerkannt werden. Für die höhere Kritik ist weiter gar nichts geschehen, und die Emendationen sind so wenig bemerklich, dass die auffälligsten Textcorruptionen, zu deren Verbesserung ein aufmerksames Lesen des Hilarius in gedrucktem Texte schon führen muss, ohne Versuch der Heilung geblieben sind. Dabei ist die Zahl der nachlässigen neuen Druckfehler so gross, dass sie in keiner Weise entschuldigt werden kann, wozu noch kommt, dass die Ausstattung der Art an den wohlfeilen Preis unausgesetzt erinnert, dass die Freude über diesen nicht zur Geltung gelangt.

Den kritischen Kampf um die echten Schriften des Hilarius und deren genuinen Text begann Erasmus durch seine Ausgabe bei Froben (Basel 1523) und die darin enthaltene Epistola dedicatoria. Er ist wie in so mancher Arbeit auch in dieser bewundernswerth; es leuchtet daraus sein ganzes Genie hervor. Allein um in Allem das Richtige zu treffen, fehlte ihm das hinlängliche handschriftliche Material; und das war auch wohl der Grund, warum er mehr divinatorisch als methodisch verfuhr; und da bei Divinationen dem Menschen leicht etwas Menschliches widerfährt, so kann es nicht befremden, dass Erasmus in seiner Ausgabe des Hilarius mannigfach irrte.

Die Männer, welche das Werk des Erasmus in seinem Geiste fortsetzen wollten, Ludw. Miraeus (1544) und Martin Lipsius, besassen nicht seinen Geist. Der erstere war wenigstens fleissig. Nachdem noch Gillot einen Anlauf genommen, ohne merklich weiter zu kommen, führte Peter Coustant, der Mauriner, 1693 die kritische Arbeit in ein neues Stadium. Ueber ein ungleich reicheres Material von

Handschriften gebietend, wie Erasmus, verfuhr er methodischer und vielfach besonnener, wie dieser. In der höheren Kritik hat er wohl nur ein einziges Mal auffallend fehlgegriffen, nämlich in Beziehung auf den Brief und den Morgenhymnus an Abra. In der niederen Kritik förderte er die Correktheit des Textes wesentlich. Ueber die Zeit der Entstehung und den allgemeinen Charakter der Schriften des h. Hilarius hat er viele vortreffliche Untersuchungen angestellt, und das Verständniss sowohl in der Praefatio generalis, wie in den Anmerkungen ungemein gefördert. Er ist ein weit gründlicherer Kenner des Hilarianischen Geistes und seiner Aeusserungen wie Erasmus. Seine Verdienste hinsichtlich der Biographie des Kirchenlehrers wurden bereits hervorgehoben.

Ein scheinbarer Zufall musste die Veranlassung werden, dass für zwei Hauptwerke des h. Hilarius, für die Schrift de Trin. und für den Commentar zu den Psalmen noch ein bedeutender Schritt weiter geschah. In den ersten Decennien des achtzehnten Jahrhunderts wurde der Mangel der Werke des h. Hilarius in sehr vielen italiänischen Bibliotheken fühlbar, und es stellte sich heraus, dass kaum noch ein Exemplar in ganz Italien zu kaufen war. Das Veroneser Domcapitel, eingenommen für die Sache durch den Archipresbyter Joh. Franz Muselli, ersuchte den gelehrten Markgrafen Scipio Maffei, die wissenschaftliche Arbeit zu übernehmen. Die Wahl war glücklich. Er entschied sich, nachdem er sich gründliche Einsicht in den kritischen Stand der Dinge verschafft, für eine gewissenhafte neue Auflage der Mauriner Ausgabe, und wollte, wo er neue Handschriften benutzen könnte, nur auf deren Grund fortbauen. Denn fortbauen wollte er; den blossen mechanischen Abdruck früherer Auflagen verurtheilte er selbst als interessirte Buchhändler-Spekulation. Nun kannte er in der Veroneser Dombibliothek zwei Handschriften, welche an Alter und Vorzüglichkeit mit den besten von Coustant benutzten wetteifern und diese vielfach übertreffen mögen. Die eine bot ihm einen neuen Text der Bücher de Trin. dar und die andere einen solchen der Psalmen. Bianchini, Canonicus und Bibliothekar, unternahm die Collationen mit der Benediktiner Ausgabe, wobei Vallarsi und ein Oratorianer, P. Alexander Bonifacius, gute Dienste leisteten. Maffei verarbeitete das reiche Material theils durch unzweifelhafte Textverbesserungen, theils durch Verzeichnung der wichtigen Varianten in Noten. Die Doppeltraktate freilich, welche der Veroneser Psalmencodex zu Ps. 63, 64, 65, 119, 120, 121, 124 und 132 darbietet, enthalten zwar Erklärungen und Sentenzen des Hilarius, doch scheinen sie mir frühzeitig und mit

einiger Selbstständigkeit verfasste Auszüge aus den echten Traktaten, wofür ich die von Coustant veröffentlichten halte, zu sein. Die von Maffei besorgte Ausgabe aber hat die von Coustant noch werthvoller gemacht und sie muss für eine künftige neue Bearbeitung, welche allen heutigen kritischen Anforderungen entsprechen könnte, die Grundlage bilden.

Inhaltsverzeichniss.

I. Buch.

Jugend und Beruf.

II. Buch.

Kampf und Sieg.

III. Buch.

Erfolge.

Beilage.



I. Buch.

Jugend und Beruf.

Zeit und Vaterland.

Kap. I.

St. Hieronymus, der Wissensreiche, hatte das Gebiet der kirchlichen Literatur durchmessen und wusste leicht zu sagen, welche unter den ruhmvollen Grössen die Andern überragten. Und er freute sich an allem Grossen, und erkannte dieses gern an auch in seinen Zeitgenossen, mit denen er in edlem Wetteifer um die Palme rang. Die bevorzugten Geister, nicht blos vergangener Jahrhunderte, sondern auch seines eigenen Zeitalters, verglich er mit den Cedern des Libanon. Wie diese einst den Tempel zu Jerusalem verherrlichten, so sind die herrlichen Lehrer des Christenthums dem geistigen Tempel der christlichen Kirche zum Schmucke und zur Stütze. Solche Cedern, aus welchen die Kirche sich prächtig erbaut, sind ihm Cyprianus und sein Zeitgenosse Hilarius der Bekenner[1]).

Dieser Hilarius war geboren zu Limonum (ältester Name) oder Pictavi in Aquitanien[2]), das heisst nach der jetzigen geographischen Benennung zu Poitiers, der Hauptstadt des Departements Vienne. Sein Name ist für diese Stadt ein glänzender Stern des Ruhmes geworden, der nie erbleichen wird. Poitiers wird nicht genannt, ohne dass der Name Hilarius aufglänzt vor der Seele des Gebildeten.

Sein Geburtsjahr fällt etwa in das zweite Jahrzehend des vierten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung. Denn er sagte im Jahre 359—360, er wolle in der Laienbusse „grau werden", wenn

1) Comment. in Jes. l. XVII, c. 60. v. 13.

2) Hieron. Praef. in II. lib. Comment. ad Gal. Hieronymus ist gelehrter Zeitgenosse und mit Hilarius persönlich bekannt. Vgl. Venant. Fort. l. 8. carm. 1: Pictavis residens, qua Sanctus Hilarius olim — Natus in urbe fuit, notus in orbe Pater. Ferner l. 2. carm. 16. u. l. 6. c. 7. Die spätern abweichenden Angaben über den Geburtsort des h. Hilarius können gar nicht in Betracht kommen.

er etwas eines Bischofs Unwürdiges gethan habe [1]). Das hat nur Sinn, wenn er damals noch keine fünfzig Jahre alt war, weil es ein starker Ausdruck, eine kräftige Betheuerung seiner Unschuld sein sollte. Bei einem Sechzigjährigen würde eine solche Bekräftigung offenbar keine grosse Wirkung hervorbringen. Mehr lässt sich hierüber nach den bekannt gewordenen Geschichtsquellen aber auch nicht bestimmen. Dies reicht jedoch hin zum Verständniss seiner Bildung, so weit die Zeitverhältnisse darauf Einfluss geübt haben mögen. Denn seine Jugendbildung gehört auf jeden Fall den ersten Jahrzehnden des vierten Jahrhunderts an, und es liegt kein Grund zu der Annahme vor, dass er dieselbe anderswo als in seinem Vaterlande empfangen habe.

Aquitanien gehörte im vierten Jahrhundert unstreitig zu den ersten Culturländern der Welt, was der stolze Aquitaner, dem das Uferland des Rheinstromes im Vergleich zu seiner Heimath als ein rechtes Barbarenland erschien [2]), sehr wohl fühlte. In keinem andern Lande ausserhalb Italiens hatte das Uebergewicht römischen Geistes so schnell und vollständig Land und Leute beherrscht und romanisirt wie in dem südlichen Gallien. Die römische Provinz vor Cäsar, später Narbonensis genannt, schien bereits zur Zeit des Kaisers Vespasian dem feinsten, eitelsten Italiaener eher Italien zu sein als eine Provinz [3]). Es liess der Anbau des Landes, die Pracht der Städte [4]) und die Bildung und vornehme Sitte der Menschen den Römer nichts vermissen. Nachdem Cäsar das Besitzthum erweitert und insbesondere Aquitanien durch seinen Legaten Crassus hinzugefügt hatte, drang die Cultur nördlich und westlich vor und vollzog bis zum vierten Jahrhundert einen Process, dessen Resultat die Scheidung des Südens und des Nordens von Gallien bis zu dem Grade zur Folge hatte, dass der Süden seinen Namen aufgab. Von den Alpen bis zum atlantischen Ocean und von dem mittelländischen Meere bis zum Liger (Loire), in den sogenannten „sieben Provinzen“ [5]) war die Romanisirung so vollkommen,

---

1) Ad Const. Aug. II. 2.

2) Auson. de cl. urb. XIV, 6—7. Ausonius, der Aquitaner glaubt, er dürfe sich seiner Heimath nicht schämen, wie wenn das barbarische Rheinufer sein Geburtsland, oder ein eisiges Haus auf dem nördlichen Hämusgebirge sein Vaterhaus wäre!

3) Plinius H. N. III. §. 31.

4) Narbo, Nemausus, Arelate.

5) Aquitania I et II, Novempopulana, Narbonensis I et II, Viennensis, Alpes Ma-

dass dieses ganze Gebiet nunmehr das zweite Italien heissen konnte; und wenn es auch diesen ruhmreichen Namen sich nicht beilegen durfte, so war es ihm doch wenigstens gestattet, den Namen des Barbarenlandes Gallia abzulegen [1]).

Unter den „sieben Provinzen" leuchtet aber seit dem vierten Jahrhundert noch hervor die Doppelprovinz Aquitanien, welche hinsichtlich der Cultur für sich besonders den stärksten Gegensatz zu den zehn nördlichen Provinzen, die nun Gallien hiessen, bildete. Als Crassus dies Land eroberte, war es von mehr als zwanzig grossentheils iberischen, doch auch im engeren Sinne keltischen Völkerschaften, die einander befehdeten, bewohnt. Nach drei Jahrhunderten war aus diesen in Vermischung mit den römischen Colonisten eine Einheit geworden, die der moderne Sprachgebrauch Nation nennen würde. Sie waren alle Aquitaner, und als solche blickten sie auf die nördlichen Gallier wie Römer auf Barbaren. Ein Gallier wagte es nicht, mit seiner ungebildeten Sprache die urbanen Ohren der Aquitaner zu beleidigen [2]).

Die wissenschaftliche Productionskraft — so weit man im vierten Jahrhundert von classischer Wissenschaft denn reden kann — die Freude am Schaffen, die Pflege der lateinischen Sprache war nicht zu Rom und noch weniger in Afrika am grössten, sondern in Aquitanien. In der Redekunst that es Niemand dem Aquitaner gleich; er wurde daher auch zu Rom vorgezogen, und ein Kaiser wünschte sich keinen bessern Panegyriker. Hieronymus sprach mit Achtung, ja mit Bewunderung von solcher Redekunst [3]). Hauptsitz der Wissenschaft und höhern Cultur war die ursprünglich keltische Stadt, die Hauptstadt der Bituriges Vibisci, Burdigala (jetzt Bordeaux), geworden [4]), die auch als angesehene Handelsstadt Weltverkehr und Reichthum darbot.

---

ritimae. Vgl. Böcking in den Anm. zur Notitia dignit. in Part. Occid. c. XXI. p. 470 ff.

1) Vgl. die ausgezeichnete Schrift: „Ueber die Chronik des Sulpicius Severus ..... von Jacob Bernays. Berlin 1861." S. 2.

2) Am Schlusse des I. Dialogs des Sulpicius Severus wird ein Gallier von Aquitanern aufgefordert, das Leben des h. Martinus zu erzählen. Derselbe erklärt sich wohl bereit, fügt aber schüchtern hinzu: Sed dum cogito me hominem Gallum inter Aquitanos verba facturum, vereor ne offendat vestras nimium urbanas aures sermo rusticior. Also der Gallier selbst erkannte diesen Unterschied an, für den Sirmond zu Sidonius carm. 17 v. 14 noch drei andere Belegstellen beibringt.

3) Vgl. Bernays a. a. O. S. 2—3.

4) Auson. cl. urb. XIV. Er nennt diese seine Vaterstadt, die er unter die glän-

Auch das Land Aquitanien, von der Natur schon bevorzugt, erfuhr damals eine ebenso liebevolle als industriöse Cultur. Einheimische und Fremde wissen seinen blühenden Zustand nicht genug zu loben. Als Ausonius sich in die Schönheiten des Moselgebietes sinnend versenkte und dichterisch dieselben empfand; als er der reinen Luft, des goldenschimmernden Aethers und des heitern Lichtes sich freute, auf den überhängenden Ufern der in leisem Murmeln sanft hinfliessenden Mosel die Kuppeln der Villen sah, und das freundliche Grün der mit Reben bekränzten Hügel: da schien ihm Alles so schön, als wäre er in Aquitanien und als genösse er des süssen Anblicks seiner Heimath, des glänzenden Burdigala [1]). Denn in seinem Vaterlande ist auch ein gar milder Himmel, dort zeichnet der wohlbewässerte Boden sich aus durch die ergiebigste Fruchtbarkeit; dort ist langer Frühling und kurzer Winter [2]). Von dem schönen Massilia (Marseille) aus blickte Salvian fast mit Neid auf das Land der Aquitaner, welches er hier mit Weinbergen zierlich durchzogen sah, dort blumenreich in seinen Wiesen, dann ausgezeichnet durch die Fruchtfelder, und wiederum wie besäet mit Obstbäumen oder anmuthig durch Haine, und erfrischt durch Quellen oder durchströmt von Flüssen, und endlich bekränzt mit reifen Saaten, so dass die Besitzer und Herren des Landes eine Art von Paradies inne zu haben schienen. So sehr fand sich hier das Genussreiche, das Angenehme und das Schöne zusammen [3]).

So war das Vaterland des h. Hilarius; zu so blüthenvollem Leben wurde er geboren; unter diesem milden Himmel sollte er in der paradiesischen Gegend des langen Frühlings sich erfreuen,

---

zendsten und berühmtesten der Welt rechnet: Moribus ingeniisque hominum insignem Vgl. Mos. v. 438.

1) Mossella v. 18—19: In speciem quum me patriae, cultumque nitentis — Burdigalae, blando pepulerunt omnia visu etc.

2) Auson. cl. urb. XIV. v. 8—10.

3) De gubernat. Dei l. VII. p. 132. (ed. Baluzius, Bremer Abdruck von 1688): Nemini dubium est Aquitanos et Novempopulos, medullam fere omnium Galliarum et uber totius fecunditatis habuisse nec solum fecunditatis sed, quae praeponi interdum fecunditati solent, iucunditatis, voluptatis, pulchritudinis. Adeo illic omnis admodum regio aut intertexta vineis aut florulenta pratis aut distincta culturis aut consita pomis aut amoenata lucis aut irrigua fontibus aut interfusa fluminibus aut crinita messibus fuit, ut vere possessores ac domini terrae illius non tam soli istius portionem quam paradisi imaginem possedisse videantur. — Aus Aquitanien erwartete Kaiser Constantius die Zufuhr für sein Heer im Kriege mit den Alamannen. Ammian. Marc. l. XIV. 10.

und angeweht von der wissenschaftlichen Begeisterung, welche das Land durchströmte, seine herrlichen Anlagen entfalten. Und er trat vollberechtigt in alle diese Herrlichkeiten ein; denn wenn es sich auch nicht beweisen lässt, dass sein Vater Francarius geheissen, und dies sogar sehr unwahrscheinlich ist[1]), so verdient doch die Nachricht, dass seine Eltern zu den vornehmen Familien des Landes gehörten, allen Glauben[2]). Ueberall, wo Hilarius in seinen Schriften darauf hindeutet, was er als werthlos in der Welt verlassen, erkennt man leicht, dass ihm kein Genuss versagt gewesen[3]). Keine Art von Dürftigkeit, Entbehrung oder Ungunst scheint seine Erziehung und geistige Entwickelung gehemmt zu haben. Schon in seiner Vaterstadt Pictavi gab es gelehrte Schulen, die zwar nicht darboten, was von den Lehrstühlen zu Burdigala geleistet wurde[4]), aber für den Anfänger ohne Zweifel ausreichten[5]).

Vor Allem waren die beiden Hauptsprachen der damaligen gebildeten Welt die lateinische und die griechische, Gegenstand seines ernsten Studiums. Die erstere war seine Mutter-

---

1) Der Name „Francarius“ dürfte im 3. Jahrhunderte, welchem der Vater des h. Hilarius angehört, in Aquitanien schwerlich einheimisch gewesen sein. Es gab zwar im Anfange des XVI. Jahrhunderts in einer dem h. Hilarius dedicirten Pfarrkirche der Diöcese von Poitiers ein Grabmal mit dem Namen Francarius, welches man damals für das Grab der Eltern des Heiligen hielt (Bouchet, Les Annalles Dacquitaine, Chapitre VI.), aber der Beweis der Echtheit fehlt gänzlich. Eben so wenig Gewicht ist darauf zu legen, dass Coustant jenen Namen in einem „eben nicht alten“, wie es scheint überhaupt werthlosen Manuscripte des Cardinals Ottobonus gefunden hat.

2) Vita S. Hil. a Fortunato scripta l. I. init: Igitur beatus Hilarius . . . . . . apud Gallicanas vero familias nobilitatis lampade non obscurus, immo magis prae ceteris gratia generositatis ornatus.

3) Er spricht Ps. 123, 2. über die Glücksgüter und ihre Versuchungen wie aus Erfahrung. Vgl. Ps. 118, l. 5. n. 14. Aus diesen und ähnlichen Stellen lässt sich zwar kein Beweis für das Gesagte entnehmen, aber sie geben den Eindruck, dass ein Mann redet, der weiss, was er geringschätzt, wenn er Reichthum, Ehre und Genuss verachten lehrt. Es ist ferner nicht zu übersehen, dass Hilarius offenbar eine Erziehung erhalten hat, die nicht unbedeutende Mittel voraussetzte.

4) Nachdem die älteren Documente der literarischen Bedeutung dieser seit der römischen Kaiserzeit so oft mit Auszeichnung genannten Stadt in den wiederholten zerstörenden Kriegen, welche einen Wechsel der Herren des Landes herbeiführten, grossentheils untergegangen sind, hat eben jetzt (in der Nacht vom 13. auf den 14. Juni 1862) eine unglückliche Feuersbrunst im Rathhause zu Bordeaux in den Stadtarchiven auch die Quellen für die Geschichte seit dem 14. Jahrhundert vernichtet.

5) Auson. Prof. Burdig. X. Epigr. 51.

sprache[1]), denn seine Familie betrachtete sich durchaus als eine römische oder lateinische, wenn auch vielleicht im weiteren Sinne, indem ihre Vorfahren, nachdem sie römisches Bürgerrecht gewonnen, auch römische Cultur vollständig angenommen[2]). Er lernte sie gründlich reden und schreiben, so dass er in der grammatischen Bildung und Fügung derselben, wenn auch nicht untadelhaft, doch eine Correctheit zeigt, wie man sie im vierten Jahrhundert nur selten findet. Für den Ausdruck der christlichen Ideen gab es freilich in dem vorhandenen classischen Sprachschatze nicht die ausreichende Wortfülle; daher konnte er die Ausprägung oder Annahme solcher Wörter, die dem lateinischen Ohre barbarisch klingen mussten, nicht vermeiden. Als er den höhern Unterricht der Grammatiker und Rhetoren, wahrscheinlich zu Burdigala[3]), genoss, wählte er sich zum Vorbilde für den lateinischen Stil Quintilian, als dessen Nachahmer ihn Hieronymus ausdrücklich bezeichnet[4]).

Es wird im vierten und fünften Jahrhundert geklagt, dass die griechischen Grammatiker es nicht recht verstanden, anzuregen, und die Mühe des Studiums zu versüssen[5]); doch Hilarius überwand alle Schwierigkeiten und erlernte die griechische Sprache

---

1) Er nennt die lateinische Sprache Ps. 65, 3. eloquium nostrum im Gegensatze zu der griechischen. Ferner Ps. 65, 12. in demselben Gegensatze: latinitas nostra; Ps. 118, l. 5 n. 1: sermo noster communis. Die lateinischen Uebersetzer der h. Schrift heissen bei ihm nostri. Ibd. n. 7. u. Ps. 138, 38. u. ausserdem braucht er die Redeweise: Quod nobiscum (d. h. „in der latein. Spr.“) semita est, id cum Graecis est etc. Ps. 138, 9. Vgl. Ps. 118. l. 12. n. 3. Endlich möge auch noch der lateinische Name Hilarius in die Wagschale fallen.

2) Pictavi selbst macht ganz den Eindruck der römischen Stadt. Schon Vinetus (zu Auson. Prof. Burdig. X.) hat auf die bedeutenden Ueberreste des Amphitheaters und der Wasserleitungen aufmerksam gemacht.

3) Die durch Bouchet (a. a. O.) und Andere verbreitete Nachricht, er habe 9 bis 10 Jahre zu Rom und Griechenland studirt, ist ganz unbegründet geblieben. Vielleicht ist dieselbe von Geschichtsschreibern oder Chronisten ausgegangen, die nicht wussten, dass man im 4. Jahrhundert zu Burdigala Lateinisch und Griechisch mindestens ebenso gut lernen konnte, wie zu Athen. Ausonius (Prof. Burd.) zählt uns eine Schaar von griech. und lateinischen Grammatikern auf, die er in seiner Vaterstadt Burdigala gehört.

4) Quintilian stand auch im 4. und 5. Jahrhunderte noch im höchsten Ansehen, gerade in Aquitanien. Ausonius will den Tiberius Victor Minervius durch das grösste Lob auszeichnen; da redet er ihn an: Alter Rhetoricae Quintiliane togae! Prof. Burdig. I. Die angezogene Stelle des Hieronymus findet sich Epist. 83 ad Magnum.

5) Auson. a. a. O. VIII. S. Augustinus, Confess. l. I. c. 13—14.

so vollkommen, dass er nicht blos eine Schrift des Origenes, nämlich dessen Commentar zum Buche Job sinnentsprechend, aber mit freier Benutzung der eigenen Sprache in's Lateinische übersetzte [1]), sondern auch an den mündlichen Verhandlungen der Synode zu Seleucia, die in griechischer Sprache gepflogen wurden, Theil nehmen konnte [2]), und selbst tiefer in die Eigenthümlichkeit des Griechischen eindrang. Er vervollkommnete sich so weit, dass er die griechische und lateinische Sprache hinsichtlich ihrer Fähigkeit, die Ideen der Offenbarung, die den Menschen mitgetheilten Gedanken Gottes auszudrücken, zu vergleichen im Stande war. Er that dies und gab der ersteren den Vorzug [3]).

Als späterhin dem Hilarius die christliche Weltanschauung sich aufschloss — denn er war anfangs Heide [4]) — da gewann er die Ueberzeugung, dass drei Sprachen vor allen übrigen eine Auszeichnung zu Theil geworden, indem „das Geheimniss des göttlichen Rathschlusses" (der Erlösung) und „die Erwartung des Reiches der Seligkeit vorzugsweise in der hebräischen, in der griechischen und in der lateinischen kund gethan werde" an die Menschen [5]). Aber die hebräische Sprache verstand er nicht [6]). Wohl hatte er Sehnsucht nach dem Verständnisse derselben, da er ihre Formen für den Inhalt der übernatürlichen Offenbarung ebenfalls als geeigneter ansah wie jene der lateinischen Sprache [7]); und deshalb bemühte er sich so viel wie möglich, wenigstens die Bedeutung einzelner wichtiger Ausdrücke

---

1) Hieron. Catal. n. 100. Das: „ad sensum transtulit," ist gewiss kein Tadel, vielmehr ein Lob. Dass Hilarius mit Bewusstsein und Absicht ad sensum übersetzt habe, wird in einer folgenden Anmerkung motivirt werden.

2) Das ersehen wir aus seinem eigenen Berichte: Contr. Const. c. 13 ff.

3) Ps. 65, 12. 18. 25. Ps. 118, l. 5. n. 1 u. 10. Ps. 143, 2. Ps. 54, 11. De Trin. XI, 17. Diese Stellen mögen genügen; es sind nicht alle. Weil Hilarius überzeugt war, dass die griechische Sprache den angemesseneren Ausdruck für die übernatürliche Offenbarung darbiete, so musste er auch die Uebertragung des Griechischen in's Lateinische ad sensum der Uebersetzung ad verbum vorziehen.

4) Das wird weiter unten näher besprochen und begründet werden.

5) Prol. in Ps. 15: His maxime tribus linguis sacramentum voluntatis Dei et beati regni exspectatio praedicatur.

6) Dies folgt entschieden aus Ps. 138, 43. u. Ps. 142, 1. An letzter Stelle heisst es: Psalmi superscriptio nulla esse secundum Hebraeos videtur: id enim ab his, qui utraque lingua (Hebr. et graeca) eruditi sunt, traditur. Die erstere Stelle ist ähnlich.

7) Ps. 65, 25. Ps. 118, l. 5. n. 1.

kennen zu lernen[1]). Wahrscheinlich hat ihm also zur Zeit, da er Musse für die Erlernung des Hebräischen gehabt hätte, die Anleitung dazu gefehlt. Wie er sich aber darüber tröstete und einen Ersatz in der Kenntniss der griechischen Sprache zu finden wusste, darüber werden wir noch Aufschluss erhalten.

Als die beiden Freunde Sulpicius Severus und Posthumian einen gallischen Mönch und Jünger des h. Martinus aufforderten, von den Thaten seines Meisters zu reden, und dieser einige Scheu vor den feinen Ohren der Aquitaner äusserte, sprach Posthumian zu ihm: „Nun, so sprich keltisch, oder, sofern Du es vorziehst, auch gallisch: wenn Du nur von dem h. Martinus redest!“ [2]) Dass die gelehrten Aquitaner auch diese Volkssprachen verstehen, wird in keiner Weise als Ausnahmefall angedeutet. Es ist daher höchst wahrscheinlich, dass auch Hilarius des Keltischen und des Gallischen mächtig gewesen ist.

---

1) Den Sinn einzelner hebräischer Wörter bespricht er oft mit so täuschender Sicherheit, dass man zu der Annahme, dass er die Sprache wirklich verstehe und übe, verleitet werden könnte, — wenn nicht jene beiden unzweideutigen Stellen das Gegentheil bewiesen. Man vergleiche nur: Prol. in Ps. 7. Ps. 2, 2. Ps. 118, l. 5. n. 13. Die beiden letzten Stellen sind besonders täuschend. Freilich kommt es auch vor, dass er den Sinn nicht trifft; indessen das könnte im Einzelnen auch der Fall sein, wenn er die Sprache erlernt hätte.

2) Sulp. Sev. Dial. I. c. XX. Das Gallische war bereits eine entstehende romanische Sprache, was schon aus Dial. II. c. 1. ersichtlich ist. Es war der Anfang der provenzalischen Sprache, die im XI. u. XII. Jahrh. für die höfische Kunstpoesie ein so geschmeidiges Organ wurde, dass sie gerade den feinsten Ohren wie eine angenehme Musik klang.

Der Studien erste Frucht.

Kap. II.

Die alte Nachricht, Hilarius habe als zartes Kind, gleichsam von der Wiege an, eine so ungewöhnliche geistige Entwickelung gezeigt, dass man hätte zu der Ansicht kommen mögen, als ob Christus zur Erlangung des Sieges in seiner Sache einen Ihm unentbehrlichen Helden zu rüsten geheissen,[1]) — diese Nachricht entspricht der spätern Geistesgrösse des Mannes. Seine erfolgreichen Sprachstudien gaben ihm den Schlüssel zu den mannigfaltigen Schätzen, welche eine mehr als viertausendjährige Geschichte des Menschengeschlechts in sich barg. Es scheint, dass er sofort, die höheren Interessen des menschlichen Herzens wohl ahnend, wenn auch noch nicht begreifend, sich mit hohem Ernste der Philosophie zugewandt.

Er war nämlich anfangs Heide, wenn auch nicht gerade ein roher Götzendiener und Anhänger des gemeinen Aberglaubens[2]).

---

1) Vita S. Hil. a Fortun. scripta l. I. c. 3. Die entgegenstehende Behauptung dass er Anfangs schwer gelernt (Bouchet, du Saussay u. A.), ist jüngern Ursprungs und ohne alle Gewähr, vielleicht erfunden, um den glänzenden Geist, der unstreitig am scharfsinnigsten den Arianismus wissenschaftlich vernichtet hat, desto wunderbarer erscheinen zu lassen.

2) Gewährsmann für diese Angabe ist kein Geringerer als Hilarius selbst. De Trin. l. I. c. 1—4. Er erzählt nämlich einfach den wissenschaftlichen Gang und Process, durch welchen er zur Erkenntniss der Wahrheit und Annahme des Christenthums sich erhoben habe. Coustant will dieses sicherste Zeugniss erschüttern durch die gänzlich unmotivirte also rein willkürliche Hypothese einer Redefigur. Hilarius nämlich, so meint er, fingire bloss, um sich als Typus für die heidnischen Philosophen hinzustellen, dass er früher Heide gewesen, und auf solchem Wege, wie er ihn beschreibt, in die Kirche gelangt sei. Auf diese Weise sollten jene lernen, wie sie es zu machen hätten. Wie gesagt, das ist eine ganz grundlose Hypothese. Aus der schon mitgetheilten Stelle des Fortunat (l. I. c. 3.) folgert Coustant ebenso willkürlich positiv, dass Hilarius von Kindheit an Christ gewesen. Vielleicht hat er sich zu so gewalt-

Die erste selbstständige Entwickelung des h. Hilarius traf zusammen mit dem jungen Frieden der Kirche Jesu Christi in dem römischen Weltreiche, von dessen Gebiete vorzugsweise damals der christliche Name, so weit er denn gedrungen, Besitz genommen hatte. Die Verbreitung des Christenthums „unter den barbarischen Völkern" kam gegen den Umfang seiner Besitzungen im Römerreiche kaum in Betracht [1]). Was das Christenthum gewonnen, das hatte der Götzendienst verloren. Ueberdies hatte die heidnische Philosophie, wie sehr sie auch hinsichtlich der positiven Resultate sich schliesslich machtlos erwiesen, bei der Entartung der verschiedenen Schulen, dennoch den einen grossen Sieg errungen, dass sie die Hohlheit der Götzen dargethan. Dazu kam, dass seit dem berühmten Edicte der Religionsfreiheit, welches Kaiser Constantin der Grosse im Jahre 313 zu Mailand erliess, Keiner mehr gezwungen wurde, einem Götzen Opfer darzubringen. Dem heidnischen Cultus entschwand, sobald ihm die Auctorität des Staates entzogen wurde, Ansehen und Glanz. Die ganze Mythologie diente den geistreichen und aufgeklärten römischen oder romanisirten Heiden zu einem symbolischen Spiel und zur traditionellen Einkleidung ihrer Lebensanschauung, ihrer Furcht und Hoffnung. Die Gedanken ihres Herzens aber, den Grund der Furcht und Hoffnung, führten sie auf die Philosophie als auf ihre Quelle zurück.

Im vierten Jahrhundert fand unter den philosophischen Systemen noch am meisten Beifall von Seiten der höher strebenden Heiden der Neuplatonismus, welcher vorzugsweise auf drei in der damaligen Zeit glänzenden Namen ruhte: auf seinem Begründer, dem Aegyptier Plotin († 270 n. Chr.), auf dessen

---

samen Interpretationen durch die Erzählung des Vincentius Bellovacensis (l. 14. c. 25) und des h. Antoninus (tit. 11. c. 3.), dass Hilarius immer ein vollkommener Christ gewesen, bestimmen lassen. Allein diese Schriftsteller schreiben im Legendenton ohne ihre Aussagen zu beweisen. Auch wo Hilarius sonst in seinen Schriften von dem Heidenthume redet, lässt er es meist durchscheinen, dass er demselben angehört, während er das Gegentheil nie andeutet. Es giebt sogar eine von den Biographen übersehene Stelle, wo Hilarius sich ausdrücklich zu den Christen zählt, deren Eltern Heiden gewesen. Diese findet sich Ps. 146, 12. vgl. Ps. 129, 11. August. de doctr. chr. l. II, c. 40.

1) Hilar. Prol. in Ps. c. 15: Nam quamvis multae barbarae gentes Dei cognitionem secundum Apostolorum praedicationem et manentium hodie illic ecclesiarum fidem adeptae sint: tamen specialiter evangelica doctrina in Romani Imperii, sub quo Hebraei et Graeci continentur, sede consistit.

Schüler, dem Syrier Porphyrius († unter Diocletian, das Jahr ist unbekannt) und auf dessen Schüler, dem Syrier Jamblichus († unter der Regierung des Kaisers Constantin). Der Erste war der begabteste und selbstständigste, der Letzte der schwächste dieser Neuplatoniker, aber dieser war Erbe des ganzen Ruhmes. Während Jamblichus, dessen Blüthe in die Jugendzeit des h. Hilarius fällt, der Meister der Schule war, verbreitete sich diese wunderbegierige Philosophie von Alexandrien und Rom aus überall hin, wo römische Cultur zur Herrschaft gelangt. Aber wenn auch die Skeptiker, die alten Platoniker und Pythagoräer und die Stoiker und die Epicuräer keine berühmten Namen mehr hinzuzuzählen hatten, so blieben ihre Lehren den Gebildeten doch nicht fremd, zumal in Aquitanien, wo das Studium der classischen Schriftsteller der Griechen und Römer ja eifrig getrieben wurde. Mit welchen philosophischen Lehren der h. Hilarius in seiner Jugend bekannt geworden, — als Christ hat er von dem Studium des classischen Heidenthums sich abgewandt, — das lernen wir am Besten aus seinem eigenen Berichte.

Er führt nämlich als die Summe dessen, was der heidnische Philosoph und Gelehrte für Wahrheit und Weisheit halte und was sie ihm selbst auch einst dafür ausgegeben, Folgendes an [1]). Seine kräftige Lebensfülle hatte sich in der Jugend schon entschieden auf das Praktische gewandt. Die starke Abneigung gegen müssige Speculationen und insbesondere gegen spitzfindige Fragen und fruchtlose dialektische Künste war in der vollen blühenden Wirklichkeit und Gesundheit seiner Natur begründet und wurzelhaft. Es war ihm widerwärtig, wie die Philosophen seiner Zeit durch die Sophismen syllogistischer Frageweise und durch netzartige Aufstellung von Hauptsätzen in Streitreden die einfachen Menschen zu fangen suchten. Noch grösseren Unwillen erregte es ihm späterhin, als er sah, wie Christen, Irrlehrer freilich, sich jener verfänglich gewundenen Disputationen einer auf schlaue Fallstricke berechneten Dialektik gegen die gesunde Lehre der evangelischen und apostolischen Predigt bedienten [2]). Er selbst liess sich durch

1) Offenbar besteht darin die ganze Frucht seiner philos. Studien, sofern es sich um das materielle Resultat handelt.

2) De Trin. l. XII. c. 19: Ac primum oportuerat homines religiosam divinarum rerum scientiam praeferentes, ubi evangelicae atque apostolicae praedicationis veritas praecellebat (diese Lesart ist beizubehalten!), callidae philosophiae tortuosas quaestiones abiicere et sectari potius fidem quae in Deo est, quia sensum infirmum facile fidei

die den Geist „verstrickenden und nutzlosen philosophischen Untersuchungen“ nicht irreleiten, und fragte, was doch das Leben nützlich und wünschenswerth mache. Er fragte zuerst die öffentliche Meinung. Da hörte er, dass in der Vergangenheit und in der Gegenwart die allgemeinere Ansicht der Menschen sich dahin geneigt, dass als die wirksamsten Mittel zu einem nützlichen und wünschenswerthen Leben „Musse und Reichthum“ [1]) zu betrachten seien. Beides müsse aber zusammen sein, weil das Eine ohne das Andere nur Leid bereite. Ruhe ohne Vermögen verbanne vom Leben selbst, und Vermögen ohne Ruhe zum Genuss, wofür es doch erworben werde, mache das Uebel der Entbehrung nur um so empfindsamer. Nun leuchtete es dem jungen Hilarius zwar ein, dass Musse und Reichthum, oder Vermögen und Ruhe zum Genuss im Verein den höchsten Reiz für das (sinnliche) Leben habe, aber eine solche Lebensfreude schien ihm nicht sehr verschieden zu sein von der gewöhnlichen Ergötzung der Thiere, welche diesen zu Theil wird, wenn sie in den Gebirgswald, wo üppiges Futter wächst, hinausschweifen und, vor Arbeit sicher, die Sättigung in Fülle haben [2]). Also für Menschen und Thiere Ein Ziel?

Das gefiel ihm nicht. Auch war die Zahl derer nicht klein, welche von je her für ihre eigene Person das blos thierische Leben verschmähten und an Anderen, als der menschlichen Natur unwürdig, tadelten. Es drängte sich ihnen vielmehr das Bewusstsein auf, dass herrliche Thaten und schöne Künste vorzuziehen, und dass das Leben überhaupt einen ewigen Werth haben solle. Denn wenn das Leben sich zusammendrängte und verzehrte in so grossen Aengsten und Beschwernissen innerhalb der unwissenden Kindheit und dem schwachsinnigen Greisenalter, so dürfte es gewiss nicht als ein Geschenk Gottes erachtet werden. Daher verlegten diese sich in der Wissenschaft und im Leben auf gewisse Tugenden der Geduld, der Enthaltsamkeit und der Milde, indem sie der Meinung waren, recht thun und recht verstehen, das sei

---

suae praesidio sophisma syllogisticae interrogationis exueret, cum captiosa propositio responsionem simplicem sibique secundum interrogationem rerum obsecundantem, ad ultimum iam sensus sui interrogatione spoliaret, ut quod professione amisisset, id iam conscientia non teneret. Vgl. Ps. 63, 5.

1) Otium simul atque opulentia.

2) De Trin. l. I. c. 1.

erst recht leben. Auch glaubten diese an die Unsterblichkeit des Menschen, da sie es unbegreiflich fanden, dass wir von dem unsterblichen Gott, als einem gütigen Spender des Lebens, das süsseste Wohlgefühl des Lebens sollten empfangen haben, um uns mit beständiger Furcht vor der drohenden Vernichtung zu martern. Hilarius gab diesen schon mehr Beifall; dennoch schienen auch sie ihm nicht die geeigneten Führer zum guten und seligen Leben zu sein. Sie blieben ihm mit ihrem Wünschen und Streben noch zu sehr an der Erde haften, noch allzumenschlich selbstgenügsam. Einerseits hielt er ein solches Leben noch nicht für gross und edel genug, indem es erst die allergewöhnlichste und selbstverständlichste Unterscheidung von dem Leben der Thiere zur Geltung brachte, andererseits aber schien es ihm zu eigenmächtig. Er konnte nicht glauben an jene souveräne Unabhängigkeit des menschlichen Geistes, in der derselbe, obgleich in der Zeit entstanden, doch den Grund seiner Seligkeit haben sollte, deren er durch die genannten Tugenden sich bewusst werden könnte. Die rein menschlichen Tugenden der Geduld, Selbstbeherrschung und Milde erkannte er zwar als unentbehrlich, um den ersten Unterschied von den Thieren im Leben zu behaupten, aber die Ruhe des Geistes fand er darin noch nicht. So beeilte sich denn sein Geist, nicht blos das zu thun, was nicht gethan zu haben ihm zur Quelle von Verbrechen und Schmerzen werden würde, sondern auch den Urheber der herrlichen Gabe des Lebens, Gott zu erkennen, dem er sich selbst, seine ganze Existenz verdanke, in dessen Dienste er seinen rechten Adel finde, auf den er all sein Hoffen beziehen könne, in dessen Güte er bei allen Schicksalsschlägen der Gegenwart wie in seinem sichersten heimathlichen Hafen seine Ruhe gewinne. Diesen zu verstehen oder zu erkennen entbrannte da sein Geist im glühendsten Eifer[1]. Der bestehende Götzendienst sammt der üppig wuchernden griechisch-römischen Mythologie bot auf seine eifrigen Fragen auch

1) De Trin. l. I. c. 2—3. Der Schluss des 3. Kap. ist oben im Texte wörtlich mitgetheilt. Derselbe lautet: Festinabat autem animus, non haec tantummodo agere, quae non egisse et criminum esset plenum et dolorum; sed hunc tanti muneris Deum parentemque cognoscere, cui se totum ipse deberet, cui famulans nobilitandum se existimabat (existimaret?), ad quem omnem spei suae opinionem referret, in cuius bonitate inter tantas praesentium negotiorum calamitates tanquam tutissimo sibi portu familiarique requiesceret. Ad hunc igitur vel intelligendum vel cognoscendum studio flagrantissimo animus accendebatur.

nicht den Schein einer vernünftigen Antwort dar. Denn die zahlreichen Götterfamilien ohne Ewigkeit und Unveränderlichkeit und ungleich an Macht, in deren Natur noch gar der Geschlechtsgegensatz mit allen seinen blinden Leidenschaften herrschen sollte, schienen von vorne herein mit der Vaterschaft über seinen Geist nichts gemein zu haben, abgesehen davon, dass sie ihm den ersehnten heimathlichen Hafen der seligen Ruhe nicht öffnen konnten. Was aber antwortete die Philosophie? Die Philosophie als solche redet nicht; es reden die Philosophen, und unter ihnen begegnete Hilarius zunächst den Gottesleugnern. Einige behaupteten, es gebe gar keinen Gott[1]). Sie erwiesen die göttliche Huldigung nur jener Wesenheit, welche durch zufällige Bewegung und Zusammenstoss (der einzelnen gleichwesentlichen Atome) zur concreten, individuellen Gestalt gelange und erscheine. Dann wandte er seine ganze Aufmerksamkeit jener weit grössern Schaar Derer zu[2]), welche, der öffentlichen Meinung sich fügend, die Existenz eines Gottes zugestanden, dabei aber lehrten, dieser Gott kümmere sich um die menschlichen Dinge nicht und beachte sie nicht, und auf solche Weise allen Zusammenhang zwischen Gott und der Welt läugneten[3]). Hilarius erhob sich über diese philosophischen Mei-

---

1) Praktisch gottesleugnerisch war der eudämonistische Lehrbegriff der gesammten von Aristipp ausgegangenen Cyrenaischen Schule, wie wir denselben aus Sext. E. u. Diog. L. kennen; aber Cicero (De nat. deor. l. I. c. 1.) bezeichnet insbesondere als ausdrücklichen Gottesleugner den Cyrenaiker Theodorus. Doch scheint Hilarius mehr die Anhänger des Democrit im Auge gehabt zu haben, aus deren Reihe Cicero (l. l.) den Dichter Diagoras von Melos als Gottesleugner nennt, der sich durch Verspottung der Eleusinischen Mysterien die Verbannung aus Athen zuzog; denn er sagt von ihnen, sie verehrten nur jene Natur, welche durch zufällige Bewegung und Zusammenstoss (der Atome) eine concrete Gestalt gewinne.

2) De Trin. I. 4. Da Hilarius der griechischen Sprache vollkommen mächtig war, so liegt die Frage nahe, ob er seine Kenntniss der griech. Philosophie unmittelbar aus den Quellen geschöpft oder aus den lateinischen Schriftstellern entnommen habe. Ich darf es daher nicht unterlassen, auf eine Aehnlichkeit der eben citirten Stelle mit der in der letzten Anmerkung aus Cic. de nat. deor. angezogenen aufmerksam zu machen. Hilarius schreibt: Nonnulli nullum omnino Deum esse affirmantes . . . . . . Plerique vero Deum quidem esse opinione publica loquebantur . . . . . ; und bei Cicero heisst es: Plerique deos esse dixerunt dubitare se Protagoras; nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt. Ist es auch nicht gewiss, dass Hilarius Cicero's Worte vor Augen oder in der Erinnerung gehabt, so doch wahrscheinlich, um so mehr, als er im Allgemeinen den Styl dieses Classikers sonst nicht nachzuahmen scheint.

3) Hilarius bringt die Gottesleugnung in Verbindung mit der Atomenlehre des

nungen wie über die Vergötterung der Kräfte und individuellen Gestaltungen der Natur. Er verwarf alles Zufällige bei der Entstehung der Welt und liess sie sowohl in ihrer Existenz als in ihrer Entwickelung von dem fürsorgenden Gott abhängig und bedingt sein[1]). Er war sich dabei einer zweckmässigen und alle Willkür ausschliessenden Methode, mittelst welcher sein ernstlich suchender Geist zur Erkenntniss Gottes sich emporrang, wohl bewusst[2]). Er hat uns jedoch über diese Methode näheren Aufschluss nicht gegeben, und da er specifisch philosophische Fragen in den

---

Leucipp und des Democrit; und in der That, jene im Alterthume berüchtigten Atheisten, Diagoras und Theodor, waren Atomisten. Allein auch die Epicureer nahmen die Lehre von den durch ihre eigene Schwere im leeren Raume bewegten Atomen an und liessen die sichtbare Welt entstehen nulla cogente natura, concursu quodam fortuito (Cic. l. l. c. 24. Hilarius bedient sich des Ausdrucks: fortuitis motibus et concursibus. De Trin. l. I. c. 4. vgl. Ps. 63, 9. Ps. 65, 7. u. besonders Ps. 148, 3.); aber daneben behaupteten sie, es gebe Götter in schönster Menschengestalt, die weder die Welt gebildet hätten noch um dieselbe sich kümmerten, sondern in seliger Ruhe und Selbstgenügsamkeit ewig beharrten. (Cic. l. l. 17—18.) Zur Zeit des Hilarius scheint also bei den zahlreichen Epicureern die Atomenlehre in den Hintergrund getreten zu sein, während die Atomisten nur jene durch zufällige Bewegung und Zusammenstoss entstandene Natur verehrten.

Das Argument für das Dasein Gottes ex opinione publica war bereits im letzten Jahrhundert vor Christi Geburt von den Epicureern aufgestellt worden und war diesen damals noch eigenthümlich; seine zwingende Kraft wurde aber von Cotta, dem Freunde Cicero's (de nat. deor. l. I. c. 23.), beanstandet. Cotta sagt dem Epicureer Velleius: Quae communia sunt vobis cum ceteris philosophis, non attingam, ut hoc ipsum: placet enim omnibus fere mihique ipsi inprimis, deos esse. Itaque non pugno. Rationem tamen eam, quae a te affertur, non satis firmam puto. Quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id satis magnum esse argumentum dixisti, cur esse deos confiteremur. Quod cum leve per se tum etiam falsum est. Aber gerade dieses damals von dem Epicureer allein vorgebrachte Argument war zur Zeit des Hilarius fast allgemein verbreitet und angenommen. Das hellenisch-römische Heidenthum hatte den Höhepunkt seiner Wissenschaft längst überschritten; es war seine Genialität und Produktionskraft erschöpft, und so begnügte man sich in der wichtigsten Frage des menschlichen Geistes mit dem äusserlichsten Beweisgrunde.

1) Er betonte dabei freilich den Ursprung der Welt durch Gott; und indem er dies voraussetzte, erklärte er den Gedanken, dass der Urheber der Welt für dieselbe nicht sorge, für unwürdig. De Trin. I, 4. Die Epicureer dagegen stellten den Satz auf, dass die Natur ohne Gott zahllose Welten machen werde, mache und gemacht habe. Diese Natur bedurfte dann allerdings auch bei Erhaltung und Regierung der Welt Gottes Hülfe nicht. Cic. de nat. deor. I. 20.

2) De Trin. I, 4: Sed inter haec animus sollicitus, utili ac necessaria ad cognitionem Domini sui via nitens, ... pro certo habebat . . . . .

uns erhaltenen Schriften nicht ausführlich und methodisch behandelt, so können wir dieselbe leider auch nicht ermitteln.

Es führte ihn aber seine gute Methode nicht allein zur Verwerfung der einander widerstreitenden Meinungen älterer und neuerer Philosophen, sondern auch zu einem ganz positiven Resultate, zu einem wahrhaft hohen Ziele. Denn er erkannte den von der Welt in seinem Wesen schlechthin verschiedenen Gott in seiner absoluten Einheit und Vollkommenheit. Er gewann die Ueberzeugung und zweifellose Gewissheit, dass das Göttliche und Ewige nur Eines in sich Einfaches sein müsse, worauf weder ein Unterschied des Geschlechts noch der Macht Anwendung finde. Das Unbedingte, das allein sich selbst seine Existenz verdanke, könne ausser und neben sich nicht noch etwas Höheres zulassen; Allmacht und Ewigkeit kommen ihm allein zu; die Allmacht aber sei nur sich selbst gleich und in der Ewigkeit gebe es kein Nachher und Vorher, kein Nacheinander. In Gott aber sei Alles nur Ewiges und Mächtiges [1]).

Das war nun auch die erste kostbare Frucht seiner Studien; diese Idee von dem schlechthinigen Sein Gottes, welche Hilarius mit Gewissheit ergriffen hatte, war ein sicherer Ruhepunkt für seinen denkenden Geist, zu dem er immer zurückkehren konnte,

---

1) De Trin. l. 1. . . . . . porro autem divinum et aeternum nihil nisi unum esse et indifferens pro certo habebat (animus), quia id quod sibi ad id quod esset auctor esset, nihil necesse est extra se quod sui esset praestantius reliquisset; atque ita omnipotentiam aeternitatemque non nisi penes unum esse, quia neque in omnipotentia validius infirmiusque, neque in aeternitate posterius anteriusve congrueret; in Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse venerandum. Hilarius hat den Neuplatonismus ohne Zweifel gekannt; vielleicht ist er auch als Heide durch die bessere Seite dieses Systems sittlich gehoben worden, und gerne räume ich ein, dass er namentlich in der schärferen und reineren Bestimmung der Gottesidee durch dasselbe unterstützt worden sein mag: allein die wundersüchtige Methode der Neuplatoniker hat er ganz gewiss, wie schon die eben angeführte Stelle deutlich genug zeigt, von der Hand gewiesen. Auch ist materiell ein wesentlicher Unterschied zwischen Hilarius und Plotin ersichtlich. Man darf sich nur nicht täuschen lassen durch Stellen, wie Enn. V, 4, 1. wenn auch von dem ἓν gesagt wird, es sei in jeder Hinsicht ἁπλοῦν, ἐφ' ἑαυτοῦ ὂν und οὐχ ἕτερον ὄν. Ich kann darauf hier nicht näher eingehen; für den Kenner des Neuplatonismus ist genug angeführt. Man muss sich auch hüten aus Ausdrücken in der Trinitätslehre des h. Hilarius, die von dem Wissenden sofort als schriftgemäss erkannt werden, wegen äusserlicher Aehnlichkeit auf neuplatonische Verwandtschaft schliessen zu wollen. Es könnte dazu nur einseitige Kenntniss verleiten.

wenn er, weiter zu dringen, vergebliche Anstrengungen gemacht. Denn weiter dringen musste er freilich noch, damit der Geist „seinen Herrn" deutlicher erkenne, das Abhängigkeitsverhältniss begreifen lerne und das angemessene und wünschenswerthe Leben zu wählen wisse. Hilarius suchte ja nur die Wahrheit, um das lebengestaltende Princip seines Wandels zu finden. Aber er hatte theoretisch wohl das Höchste erreicht, was der edle, hochbegabte, sittlich ernste Heide auch damals, als das Licht des Christenthums den Gesichtskreis der civilisirten Welt schon erfüllt hatte und selbst das heidnische Auge berühren musste, erreichen konnte. Und dazu kam, dass in den Kreisen, in welchen er sich bewegte, dass erwärmende Beipsiel des Lebens nach der Wahrheit ihm fehlte. Die feingebildeten gelehrten heidnischen Aquitaner, zu deren gesellschaftlichem Kreise er vermöge seiner Bildung, durch Geburt und wahrscheinlich auch durch sociale Stellung gehörte, zeichneten sich keineswegs aus durch hohe Sittlichkeit und ideales Streben im Handel und Wandel. Hilarius blickte von der Höhe seines christlichen Lebens oftmals zurück auf das praktische Heidenthum, dessen Atmosphäre seine Jugend umgab; und stets musste er Gott danken, dass er einem Leben der Finsterniss entkommen und gerettet worden sei zu dem wundervollen Lichte des Reiches Jesu Christi. Die Aquitaner liessen sich leidenschaftlich fesseln von unsittlichen theatralischen Vorstellungen, liebten masslos die das Sittlichkeitsgefühl abstumpfenden Kämpfe der Circensischen Spiele, huldigten der Eitelkeit der Kleiderpracht, waren vom Glanze des Goldes und vom Schmucke der Gemmen leicht geblendet, und bewunderten die pomphaften Aufzüge der weltlichen Machthaber [1]). Auch legten sie ausserordentlich viel Werth darauf, Pferde von edler Race und schöne, kostspielige Häuser zu besitzen [2]). Aemter und Auszeichnungen erhielten nicht die Würdigen sondern die Stellenjäger und die Käufer; Reichthum wurde durch Schwindel und Trug (sub pretio falso) erworben; schöne Kinder, vor Allem schöne Töchter wurden von den Eltern wie Götzen gehalten und geschmückt und in diesem Götzendienst keine Verschwendung für zu gross erachtet; in der Vergrösserung der Scheunen und Speicher, in der doppelten Fruchtbarkeit der

---

1) Ps. 118, l. 5, n. 14. Ps. 140, 14.

2) Ps. 146, 13.

Schaafheerden und in dem Fette der gemästeten Ochsen war ihr Ergötzen und ihre Freude [1]).

Es ist nicht wohl anzunehmen, dass der sittliche Zustand in Aquitanien zur Zeit des Salvian, da das Land allgemeiner christianisirt war, schlimmer gewesen als zur Zeit des Hilarius. Salvian aber berichtet hinsichtlich der älteren in das Jahrhundert des Hilarius zurückreichenden Generation seiner Zeit nicht günstig über die Aquitaner. Nachdem er in der früher mitgetheilten überschwenglichen Weise den Reichthum, das Glück und die paradisische Schönheit Aquitaniens geschildert, sagt er, die Bewohner dieses gesegneten Landes hätten sich also um so mehr Gott zu Dank verpflichtet fühlen müssen, da Er sie in einziger Art mit dem Ueberflusse seiner Wohlthaten bereichert habe. Der Dank gegen Gott zeige sich aber darin, dass der Mensch sich schmücke vor seinem Angesichte mit den Tugenden der Glaubenstreue, der Keuschheit, der Demuth, der Nüchternheit, der Barmherzigkeit und der Heiligkeit. Man erwarte also, dass die so sehr dankschuldigen Aquitaner in diesen Tugenden sich ausgezeichnet. Doch das Gegentheil sei der Fall gewesen; unter allen gallischen Provinzen hätten die Aquitaner sich hervor gethan wie durch ihre Reichthümer so auch durch ihre Laster. Nirgendwo sei die Wollust schamloser gewesen, nirgendwo das Leben befleckter, nirgendwo die Zucht und Denkungsart verderbter [2]). Er drücke sich nicht etwa oratorisch in Hyperbeln aus und folge auch nicht beliebigen Zeugen. Wenn die Aquitaner selbst diese Zustände leugneten, wolle er sein Wort zurücknehmen. Aber jene leugneten nicht, und in dem Geständnisse hätten sie für ihre Schande nicht einmal Empfindung. Dann fährt er fort zu berichten über die Zerrüttung der Ehe, die Entwürdigung der Frauen und die Zerstörung des Familienlebens, dass es erschütternd zu lesen ist [3]).

---

1) Ps. 143, 23.

2) Salv. l. l. p. 132—133: In omnibus quippe Galliis sicut divitiis primi fuere, sic vitiis. Nusquam enim improbior voluptas, nusquam inquinatior vita, nusquam corruptior disciplina.

3) L. l. p. 134—135: Apud Aquitanicos vero, quae civitas in locupletissima ac nobilissima sui parte non quasi lupanar fuit? Quis potentum ac divitum non in luto libidinis vixit? Quis non se barathro sordidissimae colluvionis immersit? Quis conjugi fidem reddidit? Immo quantum ad passivitatem libidinis pertinet, quis non conjugem in numerum ancillarum redegit, et ad hoc venerabilis connubii sacramenta deiecit, ut nulla in domo ejus vilior videretur in maritali despectione quam quae erat

War aber das Leben beim grössten äussern Glanze so niedrig, dann konnte der Geist des Hilarius bei aller Wissenschaft und Bildung des cultivirtesten Landes seines Jahrhunderts keine Befriedigung finden. Nachdem er Alles empfangen, was das Heidenthum ihm darbieten konnte, empfand er noch einen überaus grossen ungestillten Hunger nach der Wahrheit, und fühlte er sich bei dem unwiderstehlichen Drange, in der Rennbahn zu laufen um den Kampfpreis des Ewigen, wie mit Fesseln gebunden und zurückgehalten [1]). Mochte immerhin das horchende Ohr des gebildeten Heiden schon den „gallischen Redefluss" von seiner Zunge strömen und rauschen hören; mochte auch die Sprache der Poesie ihm geläufig sein [2]); standen ihm auch die Mittel zu Gebote, Alles was dem Aquitaner sonst wünschenswerth erschien, zu erwerben und zu geniessen: ihm war solches Leben doch kein Leben [3]).

Bei seinem Verlangen aber nach dem wahren wünschenswerthen Leben, und bei der Ueberzeugung, dass dieses unzertrennlich sei von der Wahrheit, deren vollständige Erkenntniss ihm eben fehlte, konnte es nicht ausbleiben, dass sein forschender Geist über das Heidenthum hinausging. Die beschränkte Vornehmheit, welchesich selbst um die Wahrheit betrügt, weil sie es nicht für anständig hält, zu verrathen, was die ganze Welt weiss, nämlich dass sie nicht im Besitze der Wahrheit ist, und es versäumt, diese dort zu suchen, wo sie ist: war sein Fehler nicht. Warum sollte er, nachdem die heidnischen Lehrer sich alle als untaugliche Vermittler und Spender der Wahrheit erwiesen [4]), nicht auch einmal

---

princeps matrimonii dignitate? . . . . Hic iam quaero a sapientibus, cum haec ita essent, quales putent fuisse illic familias, ubi tales erant patres familias? — Bekanntlich ist der sittliche Zustand der Familien hinsichtlich der Culturgeschichte der Völker immer ein sicherer Massstab. Wie der Zustand der Familie, so der Zustand des Volkes überhaupt.

1) Er sagt späterhin als Christ Ps. 145, 5: Alimur enim post ingentem famem divinae cognitionis spiritalibus cibis; et compedibus, quibus currere ad aeterna non sinimur, absolutis, discussa per indultam sapientiam caecitate, creatorem nostrum oculis intelligentiae contuemur. Desinit ergo fames longa etc.

2) Es dichtete damals in Aquitanien jeder Gelehrte, und wir wissen, dass Hilarius als Christ geistliche Hymnen verfasste.

3) Ps. 145, 2: Dieses Leben ist kein Leben, sondern Tod; so argumentirt er später oftmals. Ps. 118, l. 15, 7.

4) De Trin. I, 4. Dignumque jam non erat, auctores eos veritatis exsistere, qui

gefragt haben, was denn die von den meisten Repräsentanten der heidnischen Wissenschaft immer noch gering geachteten Juden und Christen meinten in Bezug auf die grossen Probleme des menschlichen Geistes, welche ihn nicht zur Ruhe kommen lassen, bis er sie recht gelöst? Allerdings hat er gefragt.

---

ridicula et foeda et irreligiosa sectantes, ipsis illis inanissimarum sententiarum suarum opinionibus dissiderent.

Die reichste Frucht.

Kap. III.

Von Ungefähr wurde Hilarius, während sein Geist eifrig die Idee Gottes erwog, auf die alttestamentlichen Schriften geführt, und er erfuhr, dass „die Religion der Hebräer" den Kern ihrer Lehre in diesen Büchern habe, die nach ihrer Ueberlieferung von Moses und den Propheten verfasst seien. Da wandte er sich nicht vornehm ab, sondern er nahm und las; er schaute tiefer hinein, und gewann alsbald seiner Studien reichste Frucht. Denn er fand den wunderbaren Namen, den Gott sich selbst gegeben: „Ich bin der Ich bin"; und er vernahm mit Staunen den Auftrag, welchen Moses von Ihm empfangen: „Das wirst Du den Kindern Israels sagen: gesandt hat mich zu Euch, der da ist." Er bewunderte hierin die einfachste Bezeichnung Gottes, welche mit dem für das menschliche Verständniss geeignetsten Ausdruck die unerfassliche Idee des göttlichen Wesens ausspreche [1]). Denn Nichts sei Gott so eigenthümlich wie das Sein, da das was schlechthin sei, sowohl Ende als Anfang ausschliesse und die selbstmächtige selige Ewigkeit in sich trage.

Der klaren Erkenntniss des unabhängigen göttlichen Seins musste die Frage nach dem Verhältnisse desselben zur Welt, die weit entfernt von einer seligen Ewigkeit ihres Daseins so vielfach

---

1) De Trin. I, 5: Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Das Prädicat „absolutus" ist bei Hilarius durchaus nicht gleichbedeutend mit dem, was wir gewöhnlich in der philos. Sprache unter „absolut" verstehen. Es bezeichnet vielmehr, dass ein Ausdruck die Sache erschöpfend ausdrückt, dass die Form den Inhalt deckt und dabei einfach und klar ist. Absolutum ist daher bei Hilarius häufig = manifestum. Vgl. Prol. in Ps. 4. Ps. 9, 1 u. oft; auch häufig in dem Commentar zu Matthaeus. Vgl. Ammian. Marc. XXI. 16. u. dazu die Note in der Ausgabe des Ammian. M. von Jo. Aug. Wagner.

abhängig und in ihren Erscheinungen sich vergänglich zeigte, alsbald folgen. Und auch darauf antwortete das alte Testament ganz bestimmt. Insbesondere zogen ihn an die Worte des Propheten Jesaia: „Wer umspannet lenkend den Himmel mit seiner Hand und mit der Faust die Erde?“ (40, 12 nach dem Lateinischen bei Hilarius.) Und ferner: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde mein Fussschemel. Welches Haus werdet ihr mir bauen, oder welcher Ort wird mir Ruhestätte sein? Hat nicht meine Hand dies geschaffen?“ (66, 1—2.) In diese Worte versenkte sich freudig sein Geist, das tiefere Verständniss gleich anfangs ahnend. Der Himmel, von Gottes Hand umschlossen, ist doch hinwiederum sein Thron; die Erde, von seiner Faust gemessen, ist doch sein Fussschemel: welchen Sinn erkennen wir hier? Hilarius fand darin geoffenbart: die geschöpfliche Abhängigkeit der Welt von Gott, und hinwiederum Gottes Körperlosigkeit, Unendlichkeit und Allgegenwart. Von diesen Gedanken ganz eingenommen empfand Hilarius grosse Geistesfreude. Es schien ihm allein Gottes würdig zu sein, dass keines Menschen Gedanken auch bei endloser Anstrengung das Wesen des Unendlichen auszudenken vermöchte. So las er denn auch wie aus seinem Herzen geschrieben jene herrlichen Psalmesworte: „Wohin soll ich weggehen vor Deinem Geiste, oder wohin fliehen vor Deinem Angesichte? Stieg ich in den Himmel auf, so bist Du da, und stieg ich hinab in die Unterwelt, auch da bist Du! . . . . .“ Kein Ort also, dachte Hilarius, ist ohne Gott, und jeder Ort ist in Gott. Er ist in den Himmeln, Er ist in der Unterwelt, Er ist jenseit der Meere. Er ist zugegen im Innern der Welt, und Er ist ausserhalb derselben

Hilarius dachte sich sofort in realer Beziehung zu Gott und verehrte Ihn als seinen Vater und Schöpfer, und so freute sein Geist sich immer mehr an der unaussprechlichen Idee von der Unendlichkeit seines unermesslichen ewigen Lebens. Aber mit um so eindringlicherem Studium und Verlangen suchte sein Geist nun das Angesicht seines Herrn, dass sein Gedanke die unbegrenzte Unermesslichkeit desselben gleichsam in dem Schmucke einer schönen Idee erfasse. Aber sein Geist fühlte die engen Grenzen seiner Kräfte und die Gefahr der Verirrung: da vernahm er des Propheten Wort: „In dem Werke und in der Schönheit der Geschöpfe wird folgerichtig (nach Vernunftschlüssen) der Urheber der Schöpfungen erkannt.“ (Weish. Salom. 13, 5. vgl. Römer 1, 20.) Und Hilarius dachte: Schon das Werk geht über unsern Begriff

hinaus: wie muss erst der Wirkende selbst allen Begriff übersteigen! Schön ist der Himmel, schön der Aether, schön die Erde, schön das Meer und das ganze Universum, welches wegen seiner Zierde auch von den Griechen billig Kosmos, d. i. Schmuck genannt wird. Wenn nun schon diese Schönheit der geschaffenen Dinge so gross und wunderbar ist, dass dieselbe sich mehr empfinden als aussprechen lässt: muss man nicht den Herrn solcher Schönheit als aller Schönheit Urbild denken? Aber dieses Denken ist ein unaussprechliches, Gottes Schönheit nie ausmessendes, doch als unermessliche in dem innern Sinn erfassendes. Wie auf erhabener, stiller Warte, mit diesem schönsten Sterne unter den Gedanken beschäftigt, ruhte sein Geist aus, erkennend, dass er von nun an keine grössere oder geringere Pflicht seinem Schöpfer gegenüber mehr haben könne, als die: es verstehen zu lernen, dass Er so gross sei, dass Er nicht verstanden, nicht begriffen, wohl aber in seiner Grösse geglaubt werden könne.

Dabei förderte das Bekenntniss kindlichfrommer Hingebung eine wie unwillkürlich auflebende Hoffnung auf eine unvergängliche Seligkeit, welche die heilige Gotteserkenntniss und gute Sitten wie einen Sold für siegreichen Kriegsdienst verdienen würden. Denn welchen Gewinn hätte man von der rechten Ueberzeugung in Betreff Gottes, wenn der Tod alles Bewusstsein raubte und mit demselben Alles unterginge? Auch forderte die Vernunft Unsterblichkeit für den Menschen, da es Gottes unwürdig sei, ihn in dieses der Freiheit und des Selbstbewusstseins theilhafte Leben einzuführen, um nach kurzem Leben ewigem Tode zu verfallen.

So noch in Sorge und Hoffnung wegen seiner Unsterblichkeit in Bezug auf Geist und Leib kam Hilarius zu den heiligen Schriften des neuen Testamentes, und er las das Evangelium des h. Johannes. Während er den Eingang las, bemächtigte sich seiner die freudigste Bewegung, indem ihm plötzlich ein neues früher nicht geahntes Licht zu leuchten begann: er that in der Erkenntniss den grossen Schritt von der Offenbarung Gottes nach Aussen zu seiner Offenbarung nach Innen. Bisher hatte er nur Kunde von Gott als von dem Schöpfer, dem er nothwendig Ewigkeit und Unendlichkeit und urbildliche Schönheit des Einen und unabhängigen Wesens zueignen musste; nun aber lernte er, dass dieser Schöpfer „Gott aus Gott“ sei, das Wort, das Gott ist und bei Gott im Anfange, der Eingeborne vom Vater ohne Unterschied des Wesens. Er erfuhr

nun ferner, dass der Glaube an diese heilbringende Wahrheit zwar sehr selten sei, indem nicht einmal die Seinigen den Herrn aufnahmen, aber einen sehr grossen Lohn bringe, da diejenigen, welche Ihn aufnehmen, zu Kindern Gottes erhöht werden. Er hörte, dass die Kindschaft Gottes als wunderbares Geschenk zwar Allen dargeboten sei, aber nicht nach dem Gesetze der Nothwendigkeit, nach einem Naturgesetze erworben werde, sondern nach dem Gesetze der Freiheit, indem Diejenigen, welche guten Willens sind, die Macht empfangen, Kinder Gottes zu werden. Und damit der Mensch, so lautete die frohe Botschaft weiter, den Muth zu solchem Glauben, zu solcher Hoffnung habe, so ist das Wort, welches Gott ist, Fleisch oder Mensch geworden, auf dass durch Gott das fleischgewordene Wort, die menschliche Natur zu Gott dem Worte sich erheben könne. Und dass kein Zweifel sei an der vollkommenen Menschheit wie an der vollkommenen Gottheit des menschgewordenen Wortes, so wird gesagt, dieses habe unter uns, unserer Natur seiend, gewohnt, aber auch dass wir gesehen haben die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater voll der Gnade und Wahrheit.

Alle diese Lehren der Offenbarung des göttlichen Geheimnisses nahm Hilarius mit Freuden auf, und alsbald vernahm er auch seine Berufunng zu der neuen Geburt durch den Glauben, und dass es in seine Macht und Freiheit gestellt sei, der himmlischen Wiedergeburt sich zu unterziehen. Dabei wurde er nun auch der Erkenntniss gewiss, dass sein Vater und Schöpfer ihn nicht aus Nichts geschaffen, um ihn wieder zu vernichten, sondern dass Er liebevolle Sorge für ihn hege, da Er ihn zur ewigen Kindschaft berufen. Freilich übertraf diese Erkenntniss und die Macht der Kindschaft weit die natürlichen Kräfte des Menschen; aber der Geist mass die göttlichen Kräfte gemäss der Hoheit der ewigen Macht nicht mit seinem natürlichen Sinne sondern mit dem Massstabe der Unendlichkeit des Glaubens, so dass er deshalb, weil er noch nicht verstehen konnte, dass Gott im Anfange bei Gott sei, und dass das Wort Fleisch geworden und unter uns gewohnt habe, nicht den Glauben daran verweigerte, sondern dessen eingedenk war: er könne dies Geheimniss verstehen lernen, wenn er daran glaube.

Aber hier wollte ihm die irdische Weisheit, die noch seine Gedankenwelt mit beherrschte, Hindernisse in den Weg legen, welche seine volle Hingebung an den unbedingtesten Glauben in

kindlichfrommem Bekennsniss hätten verzögern können: doch dies verhütete die mahnende Stimme des Apostels, welche er jetzt auch vernahm: „Sehet zu, dass euch Niemand (des Glaubens) beraube durch Philosophie und leeren Trug nach Menschensatzung, nach Kindheitslehren der Welt, und nicht im Geiste Christi; denn in Ihm wohnet alle Fülle der göttlichen Natur wesenhaft und ihr seid erfüllet in Ihm, welcher ist das Haupt aller Fürstenthümer und Gewalten; in welchem ihr beschnitten seid mit einer Beschneidung, die nicht mit der Hand geschehen durch Beraubung des fleischlichen Körpers, sondern mit der Beschneidung Christi, mitbegraben mit ihm in der Taufe; in welchem ihr auch auferstanden seid durch den Glauben an die Thatkraft Gottes, der Ihn von den Todten auferweckt hat. Und auch euch, da ihr todt waret in Sünden und in der Vorhaut eures Fleisches, hat Er mit belebt mit Ihm, indem Er alle Sünden euch erlassen, auslöschend den Schuldbrief, der wider uns war, den Er, an's Kreuz ihn heftend, vernichtet hat"[1]). Diese geheimnissvollen Worte erwog Hilarius, und er dachte bei sich: der beharrliche Glaube verschmäht die philosophischen Fragen, wenn sie verfänglich und unnütz sind, und die Wahrheit erliegt dem Truge menschlicher Thorheiten und bietet sich daher der Falschheit nicht als Beute dar; sie behält nicht im gemeinen Verständnisse den Begriff Gottes bei; sie entscheidet nicht über Christus nach den Kindheitslehren der Welt, da in Ihm die Fülle der göttlichen Natur wesenhaft wohnet, so dass die in Ihm seiende Unendlichkeit ewiger Macht für jedes Umfassen von Seiten des irdischen (endlichen) Geistes zu gross ist. Darum hat Er auch, da Er uns zur Theilnahme an seiner göttlichen Natur erheben will, nicht durch körperliche Satzungen uns weiterhin verpflichtet, sondern Alles auf die Reinigung des Geistes von den Sünden hingewandt. Und so werden wir denn bei seinem Tode mitbegraben in der Taufe, auf dass wir zurückkehren in das Leben der Ewigkeit, indem die Wiedergeburt zum (geistigen) Leben ein Tod ist aus dem (fleischlichen) Leben, und wir der Unsterblichkeit wiedergeboren werden, da wir den Sünden sterben;

---

1) Col. II, 8—14. Ich habe diese Stelle mitgetheilt nach der Uebersetzung bei Hilarius, weil sie in dieser Form gerade den Eindruck auf ihn gemacht, von dem er erzählt. Den folgenden Vers 15 hat er noch dazu genommen, aber sehr abweichend: exutus carnem, et potestates ostentui fecit, triumphatis iis cum fiducia in semetipso. Vgl. übrigens Ps. 68, 14.

wie Er denn selbst aus der Unsterblichkeit sterbend geworden, auf dass wir aus dem Tode mit Ihm zur Unsterblichkeit erwecket würden. Denn er hat das Fleisch der Sünde angenommen, um durch die Aufnahme die Vergehen unseres Fleisches zu verzeihen, indem er desselben theilhaft wird durch freie Annahme, nicht in der Fortpflanzung der Sünde. Durch den Tod hat Er das Todesurtheil aufgehoben; durch die neue Schöpfung unseres Geschlechtes in seiner Person hat Er den Zustand der früheren Verurtheilung beseitigt. Er hat in der menschlichen Natur gelitten, damit Er den Gewalten (den bösen Fürsten der Finsterniss) die Ehre (der Herrschaft über die Welt) nehme, indem Gott nach der Weissagung sterben sollte, um über sie mit dem Selbstvertrauen des Siegers zu triumphiren, da der Unsterbliche und im Tode Unüberwindliche für das ewige Leben der Sterblichen sterbe.

Das waren die das Begreifen des menschlichen Geistes übersteigenden Gedanken, deren Wahrheit jedoch der Glaube verbürgte. Hilarius hiess sie willkommen, und seine Seele ruhte aus in ihrer Sicherheit voll freudiger Hoffnungen. Da fürchtete er nunmehr so wenig das Dazwischentreten des irdischen Todes, dass er denselben nur als den Uebergang in das Leben der Ewigkeit erachtete. Das Leben dieses seines Leibes aber hielt er so wenig mehr für lästig und Ueberdruss erregend, dass er es vielmehr für sich als das ansah, was für den Knaben die Schule, für den Kranken die Medicin, für den Schiffbrüchigen das Schwimmen, für den Jüngling die Zucht und der Kriegsdienst für den künftigen Feldherrn ist. Er erkannte, dass das Ertragen der gegenwärtigen Trübsal zum Lohne der seligen Ewigkeit führe [1]). Hilarius wurde Christ.

Die Taufe hat er, sobald er die Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums gewonnen, schwerlich lange hinausgeschoben; es würde das seinem Eifer für die Darstellung des heilsamen und wünschenswerthen Lebens an seiner Person, und seinem thatkräftigen Charakter widersprochen haben. Aber in welchem Alter ist er getauft worden?

---

1) Diesen innern Gang seiner Bekehrung erzählt Hilarius De Trin. I, 1—14. Er scheint mit grossem Dank gegen Gott darauf zurückgeblickt zu haben; deshalb theile ich auch die Erzählung so ausführlich mit. Dass nicht von einer blossen bildlichen Einkleidung die Rede sein kann, folgt schon daraus, dass er c. 14. in demselben Tone fortfahrend berichtet, dass ihm ein Bisthum übertragen worden sei.

„Ich war längst getauft," schreibt Hilarius selbst[1]), „und befand mich auch schon eine ziemliche Zeit in dem Episcopate, ohne je etwas von dem Nicänischen Glaubensbekenntnisse gehört zu haben, von dem ich erst Kenntniss erhielt, als ich im Begriffe war, in's Exil zu gehen." Daraus erfahren wir freilich nur das Eine, dass er noch in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts eine Reihe von Jahren christlicher Laie gewesen und der Weisung des Apostels und dem Geiste der Kirche gemäss nicht zu schnell als Neophyt zu hohen kirchlichen Aemtern aufgestiegen ist.

Die Gaben der Wiedergeburt sah sein gläubig dankbares Gemüth in glänzendem Lichte. Die christliche Wiedergeburt in der Taufe war ihm durchaus himmlischer Natur, eine wunderbare Kraft, den Menschen von dem Tode zu erwecken (durch Tilgung der Sünden) und zu versetzen in das Leben, dessen Ziel ist selige Unsterblichkeit[2]). Er fand die Wirkungen der Taufe vorgebildet in den Erscheinungen bei der Taufe Christi. So sah er denn auch im Geiste, indem er selbst das Bad der Wiedergeburt empfing, aus den geöffneten Himmelsthoren den h. Geist auf sich herabfliegen, und fühlte er, wie er durchsalbet werde mit himmlischer Glorie, und vernahm er gleichsam die Stimme des Vaters, welche ihn zum Gotteskinde adoptirte[3]).

Hilarius kam aus dem Heidenthume nicht mit leeren Händen in die Kirche. Der h. Augustinus schreibt einmal[4]): „Wenn die sogenannten Philosophen, insbesondere die Platoniker, mitunter Wahres und unserm Glauben Entsprechendes gesagt haben, so ist dieses nicht nur nicht zu scheuen, sondern man muss es vielmehr von ihnen wie von ungerechten Besitzern nehmen und für unsere Nutzniessung beanspruchen. Denn wie die Aegypter nicht bloss Idole und schwere Lasten hatten, welche das Volk Israel verabscheuen und fliehen sollte, sondern auch Gefässe und Schmucksachen von Gold und Silber, und Kleider, welche jenes Volk bei seinem Auszuge aus Aegypten sich gleichsam zu besserem Gebrauche heimlich aneignete, nicht auf eigne Auktorität hin, son-

---

1) De Syn. c. 91.

2) De Trin. I, 12—13.

3) Comment. in Matth. II, 6.

4) De doctrina christ. l. II. c. 40. Die Kindheit des h. Augustinus fällt mit der Zeit zusammen, wo der h. Hilarius als Bekenner und Schriftsteller in der Kirche sich am meisten Ruhm erwarb.

dern auf Befehl Gottes, indem die Aegypter selbst ihnen dasjenige, wovon sie keinen guten Gebrauch machten, ohne zu wissen, was sie thaten, darreichten: so haben auch alle Lehrsysteme der Heiden nicht bloss Schein und abergläubische Phantasiegebilde, welche sie als schwere Bürden vergeblicher Arbeit mit fortschleppen und die ein Jeder aus uns, der unter der Führung Christi von der Gesellschaft der Heiden ausscheidet, verabscheuen und meiden muss, sondern sie lehren auch freie Künste, dem Dienste der Wahrheit wohl förderlich, und enthalten überdies sehr heilsame Vorschriften der Moral; ja es findet sich sogar einiges Wahre bei ihnen über die Verehrung des Einen Gottes; und dies Alles ist gleichsam ihr Gold und Silber, das sie freilich nicht selbst geschaffen, sondern aus Bergwerken der überall mit ihrem Reichthume gegenwärtigen göttlichen Fürsehung hervorgeholt haben und nun gegen Ordnung und Recht zum Dienste der Dämonen missbrauchen, und welches ein Jeder, der sich im Geiste von ihrer unglücklichen Genossenschaft lossagt und Christ wird, von ihnen hinwegnehmen und zum rechten Gebrauche für die Predigt des Evangeliums verwenden soll. Auch das Kleid der Heiden, das heisst die rein menschlichen, der menschlichen Gesellschaft angemessenen in diesem Leben unentbehrlichen Formen (Verfassungen, feine Sitten, im weiteren Sinne: schöne Sprache und Künste), darf man annehmen und besitzen für den christlichen Gebrauch. Denn was haben Viele der Glaubenstreuen aus uns anders gethan? Sahen wir nicht, mit welchem Reichthum von Gold und Silber und Kleidern beladen Cyprian, der süsse Lehrer, der selige Märtyrer aus Aegypten ausgezogen? Mit wie viel Reichthum Lactantius, Victorinus, Optatus, Hilarius?“ — Wie reich beladen mit Gold und Silber und köstlichem Kleide Hilarius aber auch aus Aegypten kam: was er im gelobten Lande der Kirche Jesu Christi, in dem Reiche der Himmel fand, das war ihm doch noch ein unvergleichlich grösserer Reichthum, in dessen Fülle und Glanz sein hoher, edler Geist die ersehnte Ruhe erlangte. Der Heide traf bei ihm an, was er zu bewundern pflegte, aber noch unendlich mehr, hohe Dinge, die er nicht verstand; der Christ aber sah bald, dass der neue Ankömmling im gelobten Lande sich nicht bloss heimisch fühle, sondern berufen sei, einen fürstlichen Rang einzunehmen im Reiche Gottes.

Stellung und Beruf in der christlichen Gesellschaft.

Kap. IV.

Nach dem Berichte des ältesten Biographen hat Hilarius zuerst den Ehestand erwählt, in dem er Vater einer Tochter wurde die den Namen Abra erhielt [1]. Ob er schon als Heide geheirathet, oder erst nachdem er Christ geworden, darüber ist gar keine Nachricht auf uns gekommen. Letzteres würde bei seiner Auffassung des jungfräulichen Standes und bei seiner entschiedenen glühenden Hingebung an das Christenthum nicht wahrscheinlich sein, um so weniger, als Hilarius selbst es als eine Thatsache anführt, dass Wittwer und Wittwen, wenn sie die Taufe empfangen, den Wunsch hätten, jungfräulich geblieben zu sein [2]. Dieser Wunsch scheint auch aus seinem eigenen Herzen gekommen zu sein, nicht weil er Gattin und Tochter nicht geliebt, sondern um dem Dienste des Reiches Gottes von Anfang an ganz geopfert gewesen zu sein. Wie er die Seinen zart und rührend geliebt, davon hat das Alterthum uns eine Schilderung erhalten, die wir noch kennen lernen werden.

Ueber sein Leben, das er als christlicher Laie geführt, sind uns Einzelheiten nicht überliefert; aber im Allgemeinen war im christlichen Alterthum die Erzählung verbreitet, dass er schon damals auf dem Wege der Vollkommenheit gewandelt. Er übte sich in den mannigfaltigen Thaten der Frömmigkeit so eifrig, dass

---

1) Fortunat. l. I, c. 3. 6. 13. Dieser Ueberlieferung ist von keiner Seite widersprochen worden.

2) Ps. 143, 13. Er sagt nämlich an dieser Stelle, die Tugenden und sittlichen Heldenthaten der Wiedergeborenen seien Pfeile gegen die Bösen, welche deren Reich dem Untergange näher brächten. Ein solcher Pfeil ist ihm denn auch: cum viduae fuisse virgines maluissent.

er schon im Laienstande nach göttlichem Rathschlusse die Gnadenfülle eines Hohenpriesters zu haben schien. Schon damals war ihm Leben nichts anderes als Christum in Liebe kindlich fürchten und in kindlicher Furcht lieben. Alle, die mit ihm Umgang pflogen, fanden an ihm bereits einen Führer auf dem Wege des Heils, indem er die Einen in den Glaubenslehren unterrichtete und befestigte, und die Anderen durch die Verheissung des Himmelreiches zum christlichen Leben anreizte. Selbst in den Arianischen Streit griff er schon ein durch unterrichtende Gespräche über das Bekenntniss der unschätzbaren heiligen Dreieinigkeit. So erzählt Fortunat, der zu seiner Zeit wenigstens keinen Widerspruch erfahren hat [1]). Er fügt noch hinzu, dass Hilarius vor Allem seine Gemahlin und Tochter durch christliche Bildung ehrwürdig gemacht. Er sei aber offenbar für die Verwaltung und Ausspendung der Geheimnisse Gottes vorherbestimmt gewesen. Ein so makelloses Leben hatte er als Laie geführt, dass er, obgleich von zahlreichen Feinden, die es mit der Wahrheit nicht genau nahmen, gehasst und verfolgt, vor dem Angesichte des Kaisers später erklären konnte, er sei bereit auf sein Bisthum zu verzichten degradirt und wie ein Laie, der schwer gesündigt, ein Büsserleben zu führen, wenn er überwiesen werde, dass er früher als Laie die Integrität des Lebens nicht bewahrt habe [2]).

Fortunat hat gewiss Recht, wenn er sagt, ein so grosses Licht, wie Hilarius habe, auch wenn er es gewollt, nicht verborgen bleiben können; bei eintretender Bischofswahl zu Poitiers habe das Volk mit einmüthiger Zustimmung, oder vielmehr der Geist Gottes ihn zum Hohenpriester, zum Bischofe erwählt [3]). Es kam nämlich in damaliger Zeit, wo der Bischof von dem gesammten Clerus und den gläubigen Laien der bischöflichen Stadt unter einer gewissen Leitung und Aufsicht der benachbarten Bischöfe gewählt wurde, nicht selten vor, dass das Volk, nur von dem höheren religiösen Interesse geleitet, durch schnelle Einmüthigkeit und Energie von vorne herein die Wahl bestimmte und den Clerus mit fortriss. So geschah es auch bei der Wahl des h. Martinus, des berühmten Bischofs von Tours, bei welcher das Volk selbst gegen den Einspruch der herbeigeeilten Bischöfe seinen

1) Vita S. Hil. l. I, c. 3.
2) Ad Const. l. II, 2.
3) l. l. c. 4.

Willen durchsetzte [1]), freilich nicht zum Schaden der Kirche. Auch den h. Ambrosius, den glorreichen Metropoliten und Kirchenlehrer von Mailand verdankt die Kirche nächst Gott der Stimme des christlichen Volkes, und ebenso den h. Hilarius.

Ueber das Jahr seiner Erhebung zum Bischofe streitet man [2]). Fest steht vor Allem, dass Hilarius im Jahre 355 schon „eine ziemliche Zeit," d. h. eine wohl in's Gewicht fallende Zeit [3]) im Episcopate sich befand, und zwar so, dass er bereits ein berühmter Bischof war, auf den man selbst aus der Ferne mit Ehrfurcht und Vertrauen blickte [4]).

Hilarius war berufen, wie ein Herzog unter den Streitern Christi einen der grössten Kämpfe, welche die Kirche je erlebt, mitzukämpfen und siegreich durchzufechten. Es entsteht die Frage, ob ihm das Ideal eines Bischofs vorgeschwebt, nachdem er sein Handeln bestimmte. Seine Schriften geben uns Auskunft.

Da ihm jedoch die Gründung des Episcopats von durchaus welthistorischer Bedeutung ist, so ist es für das tiefere Verständniss seiner Auffassung des bischöflichen Amtes nothwendig, dass wir seine Anschauung von der Geschichte und dem Ziele des Menschengeschlechtes überhaupt kennen lernen. Sie ist folgende.

Das Leben und die Entwickelung des Menschengeschlechts, wie es in seiner Geschichte sich uns darstellt, wurzelt in einem doppelten Stammvater, in dem ersten oder irdischen Adam und in dem zweiten oder himmlischen Adam [5]).

Der erste Adam entstand durch eine Gottesthat, weshalb er auch Sohn Gottes genannt wurde [6]). An ihn, der noch keine Sünde kannte, erging das Wort: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde und beherrschet sie!" (Gen. I. 28.) Dies war einerseits der Segen zur Entwickelung des Geschlechtes aus dem Stammvater, in dem dasselbe im Anfange beschlossen war und noch

---

1) Sulp. Sev. De vita B. Mart. c. 7.

2) Bouchet (l. l. c. 7) lässt ihn als verheiratheten Presbyter von Clerus und Volk gewählt und „von allen übrigen Gallischen Bischöfen" zur Annahme gedrängt werden im J. 342 (nicht: aute annum 340, wie die Acta S. S. T. I. p. 786 angeben). Diese Notiz verdient keine weitere Beachtung.

3) De Syn. c. 91: aliquantisper kann hier nach dem Zusammenhange nur so gefasst werden.

4) Sulp. Sev. De Vita B. Mart. c. 4. Auf diese Stelle kommen wir zurück.

5) Hil. in Ps. 66, 7. in Ps. 122, 3.

6) In Matth. cap. VIII. n. 5. in Ps. 66, 2. vgl. Luc. III, 38.

ruhte[1]). Aber es war ausserdem auch der göttliche Segen zum Wachsthum des geistigen Menschen. Denn in der irdischen Hülle unseres Leibes sollte Alles erfüllet werden mit göttlichen Lehren; es sollte der Mensch sich mehren und wachsen durch die Wissenschaft Gottes. „Durch Adam und in Adam selbst, welcher zuerst als ein Gotteswerk (im eminenten Sinne) erschienen war, sollte die Erkenntniss Gottes ihren Anfang gewinnen[2]). Als Stammvater des Menschengeschlechts war er somit Haupt und König desselben. Der Vater der sich entwickelnden und erweiternden Familie, dieser Wurzel und Entfaltung des Staates, blieb, so lange er auf Erden war, factisch das Oberhaupt und musste es im idealen Sinne auf immer bleiben, so dass in ihm, „dem ersten Gotteswerke[3])“, alle Familien- oder staatliche Obrigkeit, in welcher Art sie auch repräsentirt werden mochte, gegründet und berechtigt d. i. der Idee nach von Gottes Gnaden war. Sonach lebte und wirkte für die natürliche Ordnung der Dinge in ihm das ganze Menschengeschlecht, das ohne ihn nicht gedacht werden konnte. Es war auch Alles an diesem ersten Menschen königlich. Er war, so viel uns zu erkennen gestattet ist, vor allen Geschöpfen der Liebling Gottes[4]). Gott schuf dieses schönste seiner Werke[5]) aus zwei Wesenheiten, die an sich, ihrer Natur nach, nicht zusammenstimmen, sondern Gegensätze bilden; die eine ist innerlich, die andere äusserlich, die eine unkörperlich, oder geistig, die andere körperlich oder erdartig, die eine himmlisch, die andere niedrig, von dem Boden der Erde genommen, die eine heisst Seele, die andere Leib[6]). Wie aber diese beiden, Ge-

1) In Ps. 65, 4.

2) In Ps. 66, 2.

3) Matth. VIII. 5.

4) In Ps. 134, n. 14: Nihil amabilius Deo homine est.

5) In Ps. 129, n. 5: Pulcherrimum opus.

6) In Ps. 118, lit. 10. n. 6—7 zu vergleichen mit: Ps. 129, n. 4—5. Hilarius bezeichnet „Wesenheit“ im Allgemeinen und ohne Unterschiedsbeziehung nicht bloss durch substantia sondern auch durch natura; und so sagt er denn an letzterer Stelle: hominum institutionem naturis duabus contineri animae scilicet et corporis, quarum alia spiritalis, alia terrena est. Fasst er aber den specifischen Unterschied der Wesenheiten in's Auge, wie sie qualitativ verschieden sich offenbaren, so braucht er den Ausdruck genus; und in diesem Sinne schreibt er an erster Stelle: Homo vero, cum .... ex duobus generibus in unum sit animal rationis particeps constitutus.

gensätze bildenden[1]), Naturen (um in der Terminologie des h. Hilarius zu reden) zusammen kamen, um in Gemeinschaft ein vernünftiges Lebendiges zu sein, das erkennen wir nur aus Gottes wunderbarer That.

Nachdem also Gott die ganze Welt in allen ihren Erscheinungen allein durch sein Wort gebildet und in's Dasein geführt hatte, schickte Er sich an, das schönste Werk, den Menschen, aus Himmel und Erde zu schaffen und zusammenzufügen[2]). Und um kund zu thun, dass Natur und Ursprung des Menschen bevorzugt sei vor der ganzen übrigen Schöpfung, sprach Gott, wie in Folge einer vorausgegangenen Ueberlegung einen Rathschluss aus mit Bestätigung, dass derselbe vollzogen werde. „Lasset uns den Menschen machen," sprach Er, „nach unserm Bilde und nach unserer Aehnlichkeit!" Und indem Er dieses sagte, schuf Er die Seele, nicht aus einem Stoffe, sondern bloss durch den Schöpferwillen[3]). Die Seele war zwar nicht das Gleichbild Gottes selbst, aber nach diesem ein Ebenbild; denn das wesentliche Gleichbild ist der Erstgeborne vor aller Creatur[4]). Sie war etwas Göttliches, ein Abbild (in dem Sinne der Copie) von dem Gleichbilde, nicht wie dieses mit dem Urbilde gleichwesentlich[5]). Da Urbild und Gleichbild, Vater und Sohn Eins sind im Wesen, so muss man sagen, die menschliche Seele sei sowohl nach dem Bilde des Vaters als nach dem Bilde des Sohnes erschaffen[6]). Es ist aber Gottes Wesenheit Geist[7]). Und so musste denn auch die Seele Adam's als Gottes Ebenbild oder

---

1) In Ps. 118, lit. 10. n. 6: Homo vero, cum internam et externam inse naturam dissonantem aliam ab alia contineat etc.

2) L. l. n. 4. u. Ps. 129, n. 5.

3) In Ps. 129, n. 5. In Ps. 118, lit. 10. n. 6—8. In Ps. 134, n. 14. etc. Diese Lehre, dass die Seele des Menschen sofort bei den Worten: „Lasset uns den Menschen machen", und also vor der Bildung des Leibes erschaffen worden, hält Hilarius mit der grössten Consequenz fest.

4) In Ps. 118, lit. 10. n. 7: Fit enim (das Geistige im Menschen) ad imaginem Dei; non Dei imago, quia imago Dei est primogenitus omnis creaturae, sed ad imaginem Dei, i. e. secundum imaginis et similitudinis speciem. Ich habe der Verständlichkeit wegen im Deutschen imago durch Gleichbild und ad imaginem durch das schwächere „Ebenbild" in dem Sinne von Nachbild übersetzt.

5) L. l. Divinum ...., exemplum scilicet quoddam in nobis imaginis Dei. Das Wort exemplum bedeutet bekanntlich auch Copie, in welchem Sinne es hier steht. —

6) De Trin. l. V. c. 8: ad Patris et Filii imaginem homo conditur.

7) De Trin. l. VIII. c. 36. 38. 40.

Nachbild in den Eigenschaften des Geistes ihre Gottähnlichkeit offenbaren. In der That, der Satz: der innere Mensch ist nach dem Gleichbilde Gottes geschaffen, heisst nichts anderes, als: er ist vernunftbegabt, beweglich und bewegend, schnellkräftig, unkörperlich, feingestaltig, ewig. Alles, was in ihm ist, ahmt die Art jener urbildlichen Natur (d. i. Gottes) nach, Alles durchdringend und umschwärmend, indem er rascher als das Wort gesprochen wird, bald jenseit des Oceans ist, bald in den Himmel auffliegt, bald in den Abgründen weilt, bald Aufgang und Niedergang durchwandert, niemals der Vernichtung anheimfällt, und seinen Ort nicht verlässt, um anderswo anwesend zu sein. Dies Alles ist Gottes Art.

Nachdem also die Seele erschaffen war, bildete Gott auch den Leib aus Staub der Erde, aus irdischem Stoffe[1]). Er bildete denselben für den Menschen, d. h. er präparirte ihn oder Er machte ihn geeignet für die Vereinigung mit der Seele[2]), aus welcher Vereinigung der Mensch entstehen sollte. Und so wurde dies irdische Gebilde höher erhoben, als es durch die gestaltende Kraft der Natur der Erde möglich gewesen wäre; durch die liebende That des Künstlers oder Bildners wurde es so verändert, dass es schönere Gestalt annahm[3]). Dieser schmucke Leib wurde durch Gottes unmittelbare That darum über alle Schönheit der Natur der Erde erhoben und gestaltet, damit er sich eigne für das menschliche Leben in Gemeinschaft mit der Seele, für die er gebildet worden und ohne welche derselbe nicht gedacht werden kann. Ebenso war auch die Seele nur für jenes von Gott einzuhauchende Leben geschaffen. Denn vor der Vereinigung lebte thatsächlich weder die Seele noch der Leib; sie waren nur zum Leben geschaffene Wesenheiten, die des göttlichen

---

In Ps. 118, lit. 10. n. 6 u. 7. Hilarius erklärt das pulvis durch terrena materies und lässt den Gedanken nicht zu, dass der Stoff für den Leib des Menschen anders qualificirt gewesen, als die Erde.

2) In Ps. 129, n. 4: Von der inferior materia, woraus der Leib gebildet wurde, heisst es, sie sei in efficientiam atque operationem naturae illius potioris (scil. animae) aptata.

3) A. a. O. n. 7—8: Nam sumitur pulvis, et terrena materies formatur in hominem, vel praeparatur; et ex alio in aliud opere et studio artificis expolitur. Die Erklärung des formare durch praeparare wiederholt Hilarius, so oft er darauf zurückkommt.

Hauches zum Aufwachen des gemeinsamen Lebens harrten, lebenskräftige, und doch noch nicht lebende[1]).

Endlich folgte der dritte schöpferische Akt, durch welchen Seele und Leib vereinigt und ein vernünftig lebendiges d. h. menschliches Wesen wurden. Diese das herrliche Werk vollendende Schöpfungsthat offenbarte sich in einem Hauche Gottes. Hauchend einigte Er beide Wesenheiten, indem er sie mit einem Lebensstrome erfüllte[2]). Doch ist durch diesen Hauch keine der beiden Naturen versehrt, keine von der andern verschlungen worden; vielmehr ist in aller menschlichen Lebensfülle die Doppelnatur noch sehr wohl erkennbar geblieben. Der Apostel Paulus weiss, dass die Doppelnatur in ihm ist, indem er nach seinem innern Menschen Freude an dem Gesetze hat, und doch ein anderes Gesetz in seinen Gliedern sieht, das ihn gefangen führe im Gesetze der Sünde[3]). In Adam wurde sie freilich nicht am Zwiespalt erkannt, sondern in dem durch göttlich schöpferischen Hauch bewirkten Bündnisse. Es ist aber dieses Bundes-

1) In Ps. 118, lit. 10. n. 7—8. Die merkwürdige Stelle lautet: Primum ergo (d. i. die unkörperliche Wesenheit der Seele) non accepit (Deus) sed fecit (d. h. Er schuf sie aus Nichts); secundum (Bildungsstoff für den Leib) non ut primum fecit sed accepit, et tunc formavit vel praeparavit. Utrumque autem intelligi recte potest, quia utrumque scriptum deprehendimus: ut formaverit in id quod est, corporis scilicet speciem; vel praeparaverit in id quod dicitur: Et inspiravit in eum spiritum vitae, et factus est homo in animam viventem. Inspirationi ergo huic praeparatus sive formatus est, per quam natura (Wesenheit) animae et corporis in vitae perfectionem quodam inspirati spiritus foedere contineretur. Also auch die Seele wird in vitae perfectionem erst erhoben durch den göttlichen Akt der Vereinigung mit dem Leibe. Die anima, vor dem Leibe geschaffen, wird erst anima vivens durch Gottes Hauch. — Es versteht sich von selbst, dass ich hier nur bemüht bin, die Lehre des h. Hilarius zu entwickeln.

2) L. l. n. 6—8: Triplex cognoscitur hominis facti praeformatique perfectio: cum 1) et fit ad imaginem Dei (anima), 2) et formatur e terra (corpus) 3) et inspiratione spiritus in viventem animam commovetur. Statt triplex perfectio heisst es am Schlusse des Kapitels: triplex operatio. Vgl. Ps. 129, n. 5. Dieselbe Reihenfolge; auch werden die Worte, der Mensch sei durch Einhauchung Gottes in animam viventem geschaffen dahin erklärt, naturam hanc scilicet terrenam atque caelestem quodam inspirationis foedere copulatam (esse). Vgl. Ps. 134, n. 14.

3) In Ps. 118, lit. 10. n. 8: Scit in se duplicem beatus Paulus esse naturam etc. Vgl. In Ps. 129, n. 6. An beiden Stellen geht unmittelbar vorher die Lehre, dass Gott durch seinen Hauch Seele und Leib zu Einem Lebensbündniss vereinigt habe. Hilarius bezieht also die Worte des Apostels Röm. 7. 22—24. auf die zwei Wesenheiten oder Naturen, wie er sich ausdrückt, woraus der Mensch besteht, wie auch die weitere Entwickelung an beiden Stellen auf's Deutlichste zeigt.

leben aus den Schätzen der Macht und Gottheit des Schöpfers hervorgeströmt, der eben dem Menschen den Anfang und gleichsam die Elemente des Lebensodems eingehaucht hat aus Sich Selbst. Und in diesem Sinne kann der Mensch mit dem Apostel „göttlichen Geschlechtes" genannt werden [1]).

So musste denn der Mensch, in dreifacher Schöpferthat des dreieinigen Gottes als schönstes Werk der Schöpfung vollendet, erhaben durch den Adel seiner himmlischen Natur, der Seele [2]), in dem Leibe gleichsam ein Organon, eine für das wonnige Spiel der Lieder des Himmels wohlgestimmte Harfe besitzend [3]), und im Hauche des göttlichen Lebens blühend überaus schön und königlich erscheinen im Reiche der Schöpfung.

Und Gott gab dem Adam ein Gesetz, welches jeden Zwang ausschloss, ihn vielmehr in seinem ganzen Leben und Weben der Freiheit, seiner Wahl und Selbstentscheidung anvertraute; Er machte ihn frei, unabhängig von Allem, was da ist, (Gott ausgenommen), und stellte ihn hin als den Herrn, den König der Welt, des Paradieses Bewohner, der den Neid der gefallenen Geister erregte [4]). So war denn Adam, dem der Segen des Wachsthums in der Entfaltung zum Geschlechte und der Erfüllung und Beherrschung der Erde gegeben war, in der That ein König. Er war der königliche Träger des Menschengeschlechts und der Träger der Königswürde in demselben Geschlechte, beides von Gottes Gnaden. Aber Adam war nicht bloss König in seinem Geschlechte und über sein Geschlecht, sondern auch über die ganze Welt. Denn die bebenerregende Majestät des Schöpfers hat die Welt erschaffen, die Zeiten im wiederkehrenden Wechsel und Laufe

---

1) In Ps. 67, n. 22. Es kommen die Ausdrücke vor: initia vitiae ad exordia spiritus, und vitae ac spiritus elementa. Ich bemerke, dass auch anima, welches bei Hilarius gewöhnlich die geistige Wesenheit des Menschen bezeichnet, für spiritus in diesem Sinne vorkommt, jedoch mit erklärendem Zusatze.

2) In Ps. 119, n. 14: Coelestis naturae (i. e. animae) generositas. Vgl. In Ps. 125, n. 4.

3) In Ps. 136, n. 7: Organa autem Scriptura humana corpora, quorum honestis motibus et concinentibus operationibus, quae Deo placita sunt, psallimus, esse significat. Vgl. Ps. 145, n. 2. Ps. 65. n. 5. Diese Anschauung ist bei Hilarius sehr lebendig, und Beziehungen darauf kehren in seinen Schriften häufig wieder.

4) In Ps. 134, n. 14: Legem accipit (homo), volumtati suae permittitur, liber ab omnibus mundi dominus constituitur; paradisi incola est, invidia diaboli dignus est.

gemessen, den Himmel mit Sternen geschmückt, die Erde mit Früchten erfüllt und dem Meere die Schranken gesetzt; darnach aber hat sie den Menschen auserwählt, damit er das Alles sich dienstbar mache und darüber König sei[1]). An dieser Herrschaft sollten alle seine Kinder Theil nehmen und in ihm das ganze Geschlecht königlich sein[2]).

Es ist schon hingewiesen worden auf einen andern Segen, den Adam empfing, auf den göttlichen Segen zum Wachsthum des geistigen Menschen. Durch Adam und in Adam sollte die Gotteserkenntniss für das Menschengeschlecht ihren Anfang gewinnen; d. h. Adam war nicht bloss der König des Geschlechts sondern auch der Priester. Denn durch die Erkenntniss begann die Vereinigung mit Gott: also begann sie durch Adam und in ihm. Die priesterliche Thätigkeit konnte vor dem Sündenfalle keinen versöhnenden Charakter haben, sondern nur den einigenden.

In dem Augenblicke also, wo Adam die Erkenntniss Gottes und damit die erste und unerlässlichste Bedingung zur Vereinigung mit Gott für das Geschlecht, dessen Stammvater er war, gewann, erschien er als Priester[3]). Denn das Menschengeschlecht hat kein anderes Ziel als die Erkenntniss und die Verehrung Gottes und die hierin sich vollziehende Vereinigung mit

1) In Ps. 65, n. 6: Quis enim non trepidet ad majestatem eius (Dei), qui saecula instituerit, mundum condiderit, tempora revolubili vicissitudine cursuque dimensus sit, caelum astris ornaverit, terram fructibus repleverit, mare obicibus concluserit, hominem, ut his aut uteretur aut dominaretur, elegerit?

2) Für die Solidarität des ganzen Geschlechtes in Adam in Bezug auf den Empfang aller Güter und Vorzüge vgl. In Matth. cap. 8. n. 5., wo zwar von der Wiederherstellung die Rede ist, die ausgesprochene Solidarität aber als allgemein geltend aufgefasst werden muss.

3) In Bezug auf den ersten Adam kommt bei Hilarius zwar der Ausdruck „Priester" nicht vor — ich nehme das Wort Priester hier nach dem heutigen Sprachgebrauche —; aber die Idee ist offenbar in seiner Anschauung. Dazu kommt, dass er den zweiten Adam, wie wir sehen werden, gleichsam als Urbild des ersten auffasst, und der zweite heisst bei ihm ausdrücklich: gentium et rex et sacerdos. In Ps. 149, n. 3. — Uebrigens möge hier die merkwürdige Stelle über den Beginn der Gotteserkenntniss in Adam wörtlich folgen. Sie findet sich: In Ps. 66, n. 2, wo von dem geistigen Segen, den Adam empfing, die Rede ist: Per Adam enim atque in ipso Adam, qui primus (primum) opus Dei fuerat, oportuerat cognitionem Dei inchoari: sed eo peccatis coinquinato, benedictionis istius fructum Prophetae sibi atque Apostoli deprecantur. In dem „oportuerat" ist die ideale Be-

Ihm, der sein Vater ist und zugleich der Urheber all' der Güter, deren es sich erfreut[1]). Die dem Geschlechte zu vermittelnde Erkenntniss Gottes aber und das daraus erblühende Lob Gottes wurzelt und wird bedeutungsvoll nur in der selbstbewussten Persönlichkeit des Menschen; ihre Voraussetzung ist also die Erkenntniss des eigenen Wesens in dem Selbstbewusstsein. Denn es giebt auch ein unbewusstes Gotteslob, welches die dem menschlichen Anblicke sich darbietende ganze sichtbare Schöpfung singt. Schön und schmuckreich sind ja alle Creaturen im Meere, auf dem Erdboden, in der Luft und am Firmamente, so dass sie von der Grösse Dessen, der sie hervorgebracht hat, zeugen, seine Herrlichkeit gleichsam erzählen und Ihn loben; aber sie besinnen sich nicht auf ihre Schönheit und auf ihre Zierde, und haben daher nicht das Bewusstsein, dass sie es sind, die das Loblied des Herrn singen, und kommen nicht zur selbstbewussten Freude daran, dass Gott sie so erschaffen hat. Diesen Vorzug hat in der ganzen sichtbaren Schöpfung der Mensch allein, der darum das Werthvollste und Kostbarste in ihr ist. Alles, was in ihm ist, und Alles, was ausser ihm ist, soll ihm dienen. Denn er ist das einzige vernunftbegabte Wesen auf Erden, das die Gabe des Urtheils und der Unterscheidung hat und die Bestimmung zum Selbstbewusstsein. Er ersteigt die erhabene Höhe, wo er sich darauf besinnt, dass er nach Gottes Ebenbild und Aehnlichkeit erschaffen ist; wo er in den Sinn des göttlichen Wortes sich vertieft, das Verhältniss von Seele und Leib erkennt, Ursprung und Natur beider Wesenheiten und die Zweckbeziehung dieses seines Daseins erfasst. Und darum ist der Mensch etwas Grosses und Kostbares, weil er solche Höhe ersteigen kann. Steht er nun einmal in dieser sonnigen Klarheit, so bezieht er das schöne Nachbild Gottes, die herrliche Aehnlichkeit, welche er an sich erkennt, auf das Urbild, auf Gott, und dann giebt er alles Schöne und Grosse, was an ihm ist und in ihm ist an Gott hin; dann

---

stimmung Adams hinsichtlich der Erkenntniss Gottes für das Geschlecht angegeben, zu deren Verwirklichung der Segen über ihn gesprochen wurde. Dass es sich aber um eine Vermittelung des Verhältnisses des Geschlechtes zu Gott dabei handelte, geht deutlich aus dem Uebergange der Frucht des Segens auf die Propheten und Apostel, d. i. auf den zweiten Adam, von dem diese ihre Auktorität haben, hervor.

1) In Ps. 118, lit. 10. n. 1.

bedient er sich seiner Seele, seines Leibes, aller seiner Gaben und Kräfte, dann gebraucht er seine königliche Herrschaft über die Werke des Herrn ausser ihm nur zur Erkenntniss und Verehrung Dessen, welcher aller der Gaben und Güter, die er in sich findet, Urheber und Erzeuger ist, d. h. er weiht, er opfert sich mit Allem, was er ist und hat, Gott dem Herrn, mit dem er dadurch vereinigt wird in Liebe [1]). Und damit solche Hingebung des Menschengeschlechts seinen Anfang nehme, empfing Adam jenen Segen zum Aufkeimen und Wachsthum der Erkenntniss Gottes wie eine Priesterweihe. Es lag auch in der Natur der Sache, dass das stammväterliche Haupt eines Geschlechtes, in welchem das Gesetz der Solidarität und Stellvertretung herrschen musste, die erste Repräsentation der Hingebung an Gott, dieses unblutigen Dank- und Freudenopfers zu vollziehen hatte, also mit einem priesterlichen Charakter auf die Bühne der Weltgeschichte treten sollte.

Hätte Adam sein priesterliches Amt treu verwaltet, so wäre die ihm vorbestimmte Verklärung und die Vollendung des Bildes Gottes in ihm durch die Glorie eingetreten und Erbe des Geschlechtes geworden [2]).

Adam war aber kein treuer Priester; er verweigerte die Hingebung an Gott und verwarf das ihm gegebene göttliche Gesetz des Himmelreichs, wodurch der Bund mit Gott abgebrochen wurde und der dem Gotteskinde heimathliche Boden des Paradieses ihm unter den Füssen verloren ging [3]). Die ganze gesetzliche Ordnung wurde zerstört; es trat Verwirrung ein [4]). Aus dem wohlgeordneten Sion, wo man lebt ohne Begierlichkeit, ohne Schmerz, ohne Furcht, ohne Sünde, aus dem himmlischen Jerusalem wurde er verstossen in's Elend, und in die babylonische

---

1) In Ps. 118, lit. 10. n. 1. u. 2. Diese beiden Kapitel gehören zu dem Schönsten, was Hilarius geschrieben hat. Wir werden noch darauf zurückkommen.

2) De Trinit. l. XI. c. 49. s. f. Diese Stelle redet nur von dem ursprünglichen Ziele des ersten Menschen, und erwähnt die disposita primi hominis figuratio, der nach der dazwischengetretenen Sünde eine Erneuerung vorausgehen musste. Die Anwendung ist aber ganz dem System des h. Hilarius entsprechend.

3) In Ps. 142, n. 6. heisst es von Adam: eum per transgressionem legis constitutae et a promissionibus Dei et ab incolatu paradisi excidisse. In Ps. 1, n. 13. wird der Fall genannt: peccatum transgressae legis.

4) In Ps. 1, n. 13.

Verwirrung hinausgetrieben[1]). Von seinem königlichen Throne wurde er gestürzt und in das Sklavenverhältniss versetzt; denn er wurde der Knecht der Sünde[2])." Der ganze Adel jener ersten seligen Schöpfung war eingebüsst[3]), so dass der Mensch nicht mehr erkannt wurde[4]). Er musste daher, weil er das eigentlich menschliche Leben, das Leben in der Erkenntniss und Verehrung (Liebe) Gottes nicht mehr besass, selbst den Namen eines Menschen verlieren. Und in der That nennt die h. Schrift den Gefallenen häufig nur mit Thiernamen[5]). Auch wurde Adam von Gott nicht mehr erkannt, nicht mehr anerkannt als gut, als entsprechend seinem Gedanken der Liebe[6]).

Sein Wille war geknechtet[7]), seine höhere Erkenntniss, die für das von ihm stammende Geschlecht in ihm aufzuleuchten begonnen hatte, verloren, sein ganzes menschliches Wesen befleckt[8]), und der Liebesbund mit Gott, dem Urheber und Vater seines Daseins zerrissen. So konnte er denn fortan auch weder Wurzel noch Haupt noch Repräsentant jenes herrlichen Menschengeschlechtes sein, als dessen Patriarchal-König und Priester er von der göttlichen Weisheit und Liebe eingesetzt worden war[9]). Da-

---

1) In Ps. 136, n. 5. u. 7.

2) In Ps. 142, n. 6.

3) Fragm. ex tract. in Job: in Adae offensa generositatem primae et beatae illius creationis amisimus. Das heisst den Adel des Lebens hatten wir eingebüsst; das Wesen war nicht verloren gegangen.

4) Seine Erscheinung entsprach der Idee Gottes nicht mehr; er war zu einem Absurdum, zu einem Monstrum geworden.

5) In Ps. 118, lit. 10. n. 2. Nachdem des Menschen Befähigung und Beruf, Gott zu erkennen und zu verehren auf Grund der Erkenntniss der eigenen Gottebenbildlichkeit im Selbstbewusstsein gepriesen worden, fährt Hilarius fort: Atque ob id magnum quiddam est homo. Hoc enim nomen, ubi rerum superius commemoratorum cognitione neglecta in vitia deciderit, amittit; indignus scilicet iam iudicatus homo nuncupari. Et qui secundum imaginem et similitudinem Dei factus sit, secundum exprobrationes propheticas et evangelicas aut serpens, aut progenies viperarum, aut equus, aut mulus, aut vulpes ei nomen est: et proprietas ei nominis sui, ubi de innocentia exciderit, aufertur. Der h. Ambrosius hat diesen Gedanken bei der Erklärung desselben Psalms fast wörtlich aufgenommen.

6) In Ps. 1, n. 19: dum, ubi sit, interrogatur (Adam), indignus cognitione Dei per id quod peccavit ostenditur. Und weiter heisst es: Adam peccator nescitur (a Deo).

7) In Ps. 142, n. 6.

8) In Ps. 66, n. 2.

9) Dieser Gedanke liegt der ganzen Lehre des h. Hilarius von dem zweiten Adam zu Grunde, der nach seiner ausdrücklichen Lehre, wie wir hernach sehen wer-

mit wurde dem Geschlechte selbst, das ohnehin in Adams Fall in der Gesammtheit seiner Glieder mit gefallen war und die höheren Güter mit verloren hatte [1]), der ideale und reale Lebensgrund und Halt entzogen, so dass es ohne neues Schöpfungswunder dem Verfalle preisgegeben war.

Hilarius lässt uns aber den schrecklichen Gedanken unseres Zerfalles in und mit den gefallenen Stammeltern nicht ausdenken, indem er denselben durch eilige Nennung des Motivs für das neue Schöpfungswunder, nämlich der göttlichen Barmherzigkeit, aufhält und gleichsam abbricht. „Nach der Sünde", ruft er schnell, nachdem er den Neid des Teufels gegen den Paradiesesbewohner erwähnt, — „nach der Sünde wird der Mensch für die Barmherzigkeit erhalten [2])", d. h. er geht nicht unter, er zerfällt nicht, weil die Barmherzigkeit, deren Arme ihn aufnehmen, einen Weg gefunden hat, in neuer Schöpfung ihn für das ihm bestimmte himmlische, gottähnliche Leben zu erneuern. Jenes grosse, wunderbare Uebermass der Güte Gottes gegen uns, welches wir Barmherzigkeit nennen, hat es möglich gemacht, dass wir den Adel jener ersten seligen Schöpfung, den wir, verführt durch die alte Schlange bei der Uebertretungssünde Adams, verloren hatten, durch Ueberwindung des Teufels wiedergewinnen [3]).

Dies konnte aber nur geschehen, indem ein neuer Stammvater dem Menschengeschlechte geschenkt wurde, ein zweiter Adam, der statt des ersten Adam die mächtige Wurzel des rechten menschlichen, d. i. des gottähnlichen Lebens wurde und zugleich das Haupt des Geschlechtes und König und Priester. Dieser

---

den, als neuer Lebensgrund für den ersten dem Tode verfallenen Adam dem Geschlechte substituirt werden musste.

1) Comm. in Matth. cap. XVIII. n. 6: Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit.

2) In Ps. 134, n. 14: . . . . Paradisi incola est, invidia diaboli dignus est (homo): post peccatum misericordiae reservatur — so lauten die tiefsinnigen Worte. Das Wort reservari wird auch für Noe's Rettung gebraucht. Ps. 118, lit. 19. n. 12.

3) Ex tract. in Job fragm.: Tanta enim et tam admirabilis in nos misericordiae Dei bonitas est, ut per quem in Adae offensa generositatem primae et beatae illius creationis amisimus, per eum rursum id, quod amisimus, obtinere mereamur. Tunc enim diabolus invidens nocuit; nunc autem, cum nocere nititur, vincitur.

zweite Adam ist nun wirklich unserm Geschlechte eingesenkt worden, so dass dasselbe auf ihm ruht und von ihm gehalten wird. Er ist ganz himmlisch [1]), und Christus ist sein Name [2]). Er ist vollkommener Mensch und Gottes eingeborner Sohn in Einer Person [3]). Sein Leib ist ein „himmlischer Leib," dem unsrigen zwar im Wesen gleich, weil aus Maria der Jungfrau angenommen und geboren, aber heiligen, himmlischen Ursprungs, weil nicht durch natürliche Zeugung, sondern durch Ueberschattung des h. Geistes vom Himmel her von Maria empfangen [4]). Diese Entstehung des Leibes Christi ist ein unaussprechliches Geheimniss [5]). Die menschliche Seele in Christo ist durch die Vereinigung mit dem Gottessohne in ihrem Wesen nicht geändert, ebensowenig wie sein himmlischer Leib; sondern in der Einheit der Person sind die drei Wesenheiten: das ewige Wort, die Seele und der Leib doch gänzlich unversehrt in ihrer Art, wenngleich die Einigung so innig ist, dass der Glaube der Kirche in dem ungetheilten Christus den Sohn Gottes erkennt und in demselben auch den Menschen [6]). Der Menschensohn, der insbesondere mit dem typischen Namen David [7]), oder mit dem Namen seines Berufes, nämlich Jesus genannt wird [8]), ist eine neue Schöpfung Gottes [9]). Aber diese neugeschaffene menschliche Natur in Christo fällt ohne Schatten eines Wesensunterschiedes genau unter den Begriff unserer Natur und Wesenseigenthümlichkeit. Nur dass sie durch ihren heiligen Ursprung die „selige" (paradiesische) Menschheit wieder darstellt, als welche sie das Ideal für die Wiederherstellung der gefallenen Menschenkinder in sich schliesst [10]). Doch insofern der

1) In Ps. 122, n. 3: Coelestis ergo est secundus Adam. cf. In Ps. 118, lit. 20. n. 10. in Ps. 66, n. 7. Der Ausdruck secundus Adam schliesst bereits die ganze Lehre von der neuen Stammvaterschaft in sich, die im Laufe dieser Monographie sich uns reich entfalten wird.

2) Die Christologie wird hier nur zum Verständniss der Weltanschauung des h. Hilarius kurz eingefügt; ihre erschöpfende Darstellung wird sie weiter unten finden.

3) De Trin. l. X. 19 ff. Ps. II, 11. 25. 27. ff.

4) De Trin. l. X. 16—18.

5) L. l. 17.

6) L. l. 51—52. vgl. Ps. II, l. l.

7) Ps. 143, 2.

8) Ps. 65, 12: Jesus enim eius hominis, qui ex Maria natus est, nuncupatio est.

9) De Trin. l. XII. 48—50.

10) L. l. 48. Diese Idealität der menschlichen Natur in Christo entwickelt Hilarius sehr tiefsinnig aus der berühmten Paulinischen Stelle: Eph. IV. 24. —

Fortbestand und die Entwickelung des Menschengeschlechtes nach dem Sündenfalle der ersten Stammeltern nur wunderbar von Gott geordnet wurde mit Beziehung auf die Neuschöpfung der menschlichen Natur in Christo, ist diese nicht bloss im idealen Sinne, sondern auch real der neue Lebensgrund aller Menschen, was sie freilich nur sein kann durch ihre wunderbare schöpferische Kraft, welche ihr in der persönlichen Einigung mit dem Sohne Gottes zu Theil wird. „Denn der aus der Jungfrau geborene Sohn Gottes, der nicht zugleich Sohn Gottes und Sohn des Menschen wurde, sondern in dem Sohne Gottes auch Menschensohn, so dass der Sohn des Menschen auch Gottessohn wurde, — also der aus der Jungfrau geborene Sohn Gottes hat in sich (in sein persönliches Leben) die Natur des ganzen Menschengeschlechtes aufgenommen, wodurch er der wahre Weinstock geworden ist und in sich die Gattung der gesammten Sprösslinge beschliesst und besitzt“ [1]). Ja so sehr wurzelt jeder Zweig in Ihm, dass, wenn ein Zweig verdorrt und unfruchtbar von seinem Leben abgetrennt wird, derselbe vermöge seiner Natur dennoch in Ihm wurzelhaft bleibt [2]). Durch diese Solidarität des Geschlechtes in Ihm ist nun Christus der neue Stammvater, der zweite Adam, der die Natur des Leibes des ersten Adam angenommen hat [3]). Aber er kann nicht zuerst als königliches Haupt des Geschlechtes aufgefasst werden, weil dieses erst durch Wiederherstellung paradiesischen Lebens in seine neue Schöpfung hereingezogen werden muss, wofür eine priesterliche That unerlässliche Bedingung ist. Und diese That musste eine sühnende sein, indem der zweite Adam selbst das Sühnopfer wurde in dem Tode, den der erste verschuldet hatte. Darum ist denn auch der zweite Adam, der himmlische, welcher die Natur des ersten Adam angenommen, von Gott mit dem von diesem verschuldeten Tode geschlagen worden in der Zeit, damit Er die Ewigkeit der Strafe aufhebe und die menschliche Natur wieder in das Leben dcr Ewigkeit erhebe [4]). Zum

---

1) Ps. 51, 16: Natus enim ex virgine Dei filius, non tum primum Dei filius cum filius hominis, sed in filio Dei etiam filius hominis, ut et filius hominis esset filius Dei, naturam in se universae carnis assumsit, per quam effectus vera vitis genus in se universae propaginis tenet. Vgl. De Trin. l. XI. 16.

2) L. l. Hilarius hat das Gleichniss vom Weinstock in seiner ganzen Tiefe erfasst. —

3) Ps. 68, 23.

4) Ps. 68, 23.

freiwilligen und darum dem Vater wohlgefälligen Sühnopfer machte Christus den Leib, in dem Er die Natur Adams angenommen, und also erlöste und erkaufte Er sich das Geschlecht[1]), dessen Lebensgrund und neues Stammhaupt er nach ewiger Vorbestimmung geworden; in Ihm ist der Universal-Leib des Menschengeschlechts geheiligt[2]). Er ist die Erlösung aller Menschen insgesammt, und hat sie erlöset in ihrer ganzen Natur, Leib und Seele von der Sünde befreiend[3]). Die Befreiung aus der Feindschaft Gottes hat aber zum Ziele die Erhebung in die Kindschaft Gottes; und die Einigung der Menschen mit Gott bis zur Kindschaft ist ebenfalls priesterliche That. Und der Priester, der sie vollbringt, der ewige Hohepriester der Völker ist Christus, ihr Erlöser[4]). Er ist nun statt des ersten Adam der Vermittler der Erkenntniss Gottes, dessen Mund Er ist für die Menschen[5]). Er ist der Lehrer der himmlischen Wissenschaft[6]); es ist sein eigenthümliches Amt, den Menschen die Erkenntniss Gottes zu bringen und das Verständniss seines Namens und seiner Macht ihnen darzubieten[7]); auf dem erhabenen Throne der Majestät seines Vaters sitzend giebt Er die Richtschnur des himmlischen Lebens[8]). Er ist der grosse Familienvater, der die Sorge für das ganze Menschengeschlecht übernommen hat und die Glieder desselben insgesammt zu allen Zeiten zu der Cultur seines (Haus-)gesetzes ruft[9]). Denn Er ist der Priester und der König der Völker[10]). Sein Erbreich, auf dessen Besitz als König Er allein Recht hat, sind alle Völker, aber alle, nicht getrennt, sondern wie Ein Volk, wie Eine Familie, wie eine Hausgenossenschaft[11]).

---

1) Ps. 53, 12—14.

2) De Trin. II. 24. Sanctificatum in eo universi generis humani corpus. Ich habe im Deutschen absichtlich das universi auf Leib bezogen, was im Latein. grammatisch nicht der Fall ist; ich glaubte aber den Sinn der Stelle dadurch für den deutschen Leser deutlicher zu machen.

3) Matth. XIV. 16: Ipse redemptio universorum. X. 18: Animae ac corporis redemptor.

4) Ps. 149, 3.

5) Ps. 118, l. 9. n. 9.

6) Ibd. l. 8. n. 19.

7) Matth. XXIII. 6.

8) Ibd. IV. 1.

9) Ibd. XX. 5. Diese schöne Stelle leitet uns über zu der Königswürde des Herrn.

10) Ps. 149, 3. Matth. I. 1.

11) Ps. 2, 31.

So ist Er denn der wahre Mittelpunkt der Weltgeschichte, und alle Menschen müssen auf Ihn schauen. Die gesammte Offenbarung zielt nur darauf hin, dass Er erkannt werde [1]). Und alle, welche Ihn erkennen, sollen, wie sie ihrem Wesen nach mit Ihm, dem Stammvater, verwandt sind, auch in sein himmlisches Leben eingepflanzt, seinem lebendigen Leibe lebendig eingegliedert werden. Dadurch gelangt erst das Ihm gebührende Erbtheil in seinen Besitz. Damit Er allem Fleische das ewige Leben gebe, muss seine Erbschaft, d. h. müssen alle Völker über Ihn und sein Reich belehrt und getauft werden; denn so werden sie wiedergeboren zum Leben, und lebendige Kinder des zweiten Adam [2]). Und das Ziel ist, dass Alle, in die Glorie seines Leibes erhoben, Miterben seines Reiches werden [3]). Aber diese Besitzergreifung seines Eigenthums, seiner seligen Erbschaft, wollte Er nicht in eigener Person vollziehen, sondern durch Stellvertretung, welche nur eine geheimnissvolle Darstellung seines Leibes, der neuen Lebenswurzel der menschlichen Natur sein kann. Die Stellvertretung sah Hilarius verwirklicht in der von Christo gestifteten Kirche. Sie ist das grosse Geheimniss auf Erden innerhalb des Menschengeschlechtes, Gebein vom Gebeine Christi, Fleisch von seinem Fleische [4]). Dieser mystische Leib des Herrn wird alle Glieder, die an seinem himmlischen Leben Antheil gewinnen sollen, sammeln und durch denselben und in dieselben die h. Stadt, das Erbtheil, das Reich des grossen Königs constituiren [5]). In der Kirche ist also der einzige Rechtstitel des wahrhaft menschlichen Lebens, d. h. des Lebens der Kindschaft. In der grossen Entwickelung des Menschengeschlechtes, in der Geschichte der Welt vor Gottes Angesicht gilt kein Erbrecht und Ehrentitel der natürlichen Geburt, der Abstammung von dem ersten Adam mehr; sondern nur die Rechtsansprüche und Adelstitel haben Geltung, welche auf die Verwandtschaft durch die Wiedergeburt, auf die Lebensgemeinschaft in und mit der Kirche sich stützen [6]). In der

---

1) Ps. 138, 1.

2) Ps. 2, 31.

3) Ps. 51, 3. Ps. 14, 17. u. oft. Auf diese Lehre kommt der h. Hilarius sehr gerne zurück; sie gehört zu seinen liebsten Gedanken. —

4) Ps. 138, 29, 34.

5) Matth. IV. 24.

6) Ibd. XII. 24: Propinquitatum omnium ius atque nomen iam non de conditione nascendi, sed de Ecclesiae communione retinendum. Vgl. XXIV. 2.

Kirche wurden die Menschen ein königliches Geschlecht, ein auserwähltes, heiliges Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, das Volk des Erbtheils, das durch die geistige Auferbauung der Leiber in dem Leibe Christi der Idee Gottes entspricht [1]), und dadurch allein wahrhaft welthistorisch wird.

Dem h. Hilarius war also das Verständniss der Weltgeschichte gleichbedentend mit dem Verständnisse der Person Jesu Christi und seiner Kirche. Jede Bewegung, die nicht auf dieses Ziel hinging, war für ihn eine abnorme und mit Bezug auf die wahre Weltgeschichte eine Hemmung oder Störung.

Nun offenbart sich aber die Repräsentation der Kirche, sofern sie wirksam ist für die Hereinziehung der Glieder des Menschengeschlechtes in das neue Leben des zweiten, Adam in dem apostolischen Episcopate. Denn das Reich Gottes ist in dem Amte des Mittlers auf die Apostel übergegangen [2]); die ganze Gewalt-Fülle der übernatürlichen Kräfte des Herrn, d. i. des neuen Adam, ist den Aposteln übertragen, die dadurch in der vollkommenen Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit mit Christo wie himmlische Wesen geworden sind [3]). Sie sollen alles heilen und reinigen, was durch den ersten Adam krank und unrein geworden [4]). Sie sind daher die Augen des Leibes Christi, und als solche das Licht der Welt, die Leuchte des Hauses Gottes, sie, durch welche das Licht der Kirche und die göttlichen Geheimnisse, in welchen sie wirksam ist, dargeboten werden [5]). Die Bischöfe sind nun die fortlebenden Apostel, d. h. ihre Nachfolger und Erben in Bezug auf die Wahrheit und die himmlischen Kräfte des Lebens in dem zweiten Adam; daher sind auch sie die Augen der Kirche, des Leibes Christi, die Verwalter der göttlichen Geheimnisse, die geistigen Fürsten der Völker und die grossen Familienväter des Menschengeschlechtes, die den Zusammenhang desselben mit dem neuen, himmlischen Stammvater fortführen [6]).

So sah also Hilarius in der Uebertragung des Episcopats auf

---

1) Ps. 51, 3.

2) Matth. XII. 15: Dei regnum in Apostolos mediatoris officio transfusum.

3) Matth. X. 4: Tota deinde in Apostolos potestas virtutis Dominicae transfertur etc. —

4) L. l.

5) Ps. 138, 34: .... per quos (Apostolos) lumen Ecclesiae et operationis divina mysteria praebentur.

6) L. l. und Matth. XVII. 1.

ihn seine Erhebung in den apostolischen geistigen Fürstenrang, und so musste er seine Stellung als eine priesterlich königliche anerkennen. Es war ihm der welthistorische Beruf zugefallen, dem Hohenpriester und König der Völker sein Erbtheil, die königliche Priesterschaft zu bereiten[1].

1) Diese erhabenen Lehren liessen sich leicht weiter ausführen, da es an Stoff dazu bei Hilarius nicht fehlt; allein der Zweck, weshalb ich sie hier dargestellt, legte mir ein ganz bestimmtes Maass auf.

Wie Hilarius glaubte, dass der Bischof sein und wirken müsse.

Kap. V.

Hilarius war nicht in der Lage, dass ihn die erhabene Weltanschauung und Geschichtsauffassung bloss mit Bewunderung erfüllt hätte; er war ja nicht der in sicherer Musse philosophirende und an der hohen Erkenntniss ruhig sich erfreuende Beschauer und Beobachter des grossen Weltdrama's, sondern er fand sich mitten unter den handelnden Personen zu einer Hauptrolle verpflichtet, deren Uebernahme mit der Bestimmung und Entscheidung seines eigenen ewigen Looses auf's Engste zusammenhing. Daher richtete er die ernste Frage an sich, **wie** er handeln solle. Der Inhalt seiner Schriften zeigt uns deutlich, wie er oft und ernstlich über die nothwendige Beschaffenheit des Lebens und Wirkens eines Bischofs nachgesonnen. Das Resultat seines Nachdenkens hierüber müssen wir, um in das tiefere Verständniss dieses grossen Mannes einzudringen, durchaus kennen lernen.

Er wusste wohl, dass alle Bischöfe höhere Kräfte empfangen für die Verkündigung der frohen Botschaft von dem Sohne des göttlichen Wohlgefallens, von dem Geliebten des Vaters, und dass sie dazu von dem h. Geiste angehaucht seien; und er freute sich, wenn er die mannigfaltige Schönheit der Himmelskräfte betrachtete, wie sie in den Vielen verschieden waren. Denn er sah, wie gerade ihre Vielheit und Verschiedenheit die Schönheit des Hauses Gottes bewirkten. Auch sah er wohl den Lohn, den sie nach der Predigt des Evangeliums erhalten würden, die königliche Ehre und den ewigen Frühling[1]: aber er war doch andererseits überzeugt, dass ein Bischof der Kirche statt Licht Finsterniss

1) Ps. 67, 12—13.

bringen könne. Er bedachte, wie der Bischof im idealen Sinne das Auge der Kirche oder des Leibes Christi sei und sein müsse; wie aber nicht Jeder, der Bischof im concreten Falle werde, mit der Uebernahme des Amtes und der Verwaltung auch sofort real als lichtes, leuchtendes und sehendes Auge erscheine. Ein solcher müsse also vor allen Dingen Sorge tragen, dass das Licht, welches er empfange, nämlich die Offenbarungslehre oder das gute Wort Gottes, auf dem Leuchter leuchte, und zwar zuerst ihm selbst und dann den Völkern[1]). Hilarius freut sich an der Auffassung, wonach die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe, die Augen des mystischen Leibes Christi sind; denn er geht wiederholt mit Liebe darauf ein. Aber er steht auch jedesmal still davor mit ernsten Gedanken und Fragen. So stellt er einmal folgende Betrachtung an. Sind die Bischöfe die Augen der Kirche, dann ist der übrige Kirchenleib ohne sie ohne Augen, also seiner Natur nach finster. Licht kann er erst werden durch die Augen, wenn diese nämlich selbst licht sind und leuchten. Wenn aber das Licht selbst sich verfinstert, wenn die Augen Finsterniss werden: wie finster wird dann der Leib sein! d. h. wenn die Bischöfe nicht leuchten: wie finster werden dann die Gläubigen sein! Es tritt aber eine grosse Gefahr für die Bischöfe ein, dass sie Licht und Einfalt verlieren, sobald sie in weltliche Händel sich einlassen, mit Geldangelegenheiten, Vermehrung des Vermögens und Ansehens ihres Hauses und grossem Aufwand für Gastmähler sich beschäftigen[2]).

Er hält es daher für das Sicherste, dass das bischöfliche Amt von jeder Beziehung auf Gewinn an irdischem Besitz und Glanz fern bleibe. Er stellt den Satz auf: Die Ausübung des Amtes, das selbst gratis gegeben worden, geschehe auch gratis[3]); und er geht darin so weit, dass er selbst jene Worte: „Der Arbeiter ist seines Lohnes werth,“ gerne von der Prämie der

---

1) Ps. 118. l. 14. n. 3: Itaque hanc doctrinam atque hoc verbum Dei intra nos receptum non otiosum neque inutile tanquam in modio occulamus; sed lumen istud nobis ipsis primum, et rursus ex nobis omnibus gentibus praebeamus. n. 4: Primum enim unicuique nostrum Dei verbum oculus sive lucerna est: deinde vir apostolicus (= episcopus) toti corpori suo i. e. Ecclesiae lucerna est.

2) Ps. 138. 34.

3) Matth. X. 4: Dare gratis quod gratis acceperunt iubentur (Apostoli); ut sit scilicet ministratio gratuita muneris gratuiti. — Vgl. Ibd. IV. 26.

himmlischen Hoffnung verteht. Wenn er sagt: „in unserm Amte soll nichts feil“ nichts käuflich sein, so erklärt er: „diese Arbeit unseres Apostolats soll uns nicht in Besitz von Gold und Silber und Erz bringen:“ Er will eben, dass die Bischöfe gänzlich den Gütern dieser Welt mit ihrem Herzen fremd beiben: „jeder Schatz auf Erden ist gefährlich, da unser Herz im Himmel sein soll, wo darum auch unser Schatz zu bergen ist[1].“ Ja himmlisch, nicht irdisch, sollen sie selber sein[2].

Ihre heiligste Pflicht ist es nun, die frohe Botschaft des Heils, das Evangelium des Friedens zum Gemeingute aller Menschen zu machen; es ist ihre Pflicht, beharrlich die Erkenntniss Gottes mit Nachdruck vorzutragen, und was tief verborgen ist von der evangelischen Lehre, durch das Licht der apostolischen Predigt an den Tag zu bringen[3].“ Sie müssen also im Stande sein, die tief verborgenen Geheimnisse aus den Schatzkammern der übernatürlichen Offenbarung hervorzuholen, d. h. ein Bischof muss gelehrt sein, um lehren zu können; er muss im Besitze der Wissenschaft sein. Wie Hilarius das meint, begreift man, wenn man bedenkt, dass er selbst auf der Höhe der Wissenschaft stand in dem wissenschaftlichsten Lande seiner Zeit. Er wusste, dass bei ihm Amt und Wissenschaft zur schönen Pflichterfüllung zusammentrafen. In der Arianischen Streitigkeit ergriff er daher kühn die Feder, als er erkannte, dass er den Dienst der evangelischen Predigt als Bischof der Kirche schulde, gedrängt von Amt und Studium zugleich, und in der freudigen Hoffnung, Viele durch das tiefere Verständniss der geheimnissvollen Lehre zur gläubigen Hingebung an Gott zu führen[4].

Freilich ist Gelehrsamkeit und Wissenschaft nur dann vollkommen wirksam, wenn sie Reinheit und Glanz von der Lauterkeit der Gesinnung empfängt, wenn sie anschaulich wird und gleichsam Zeugniss erhält von dem schuldlosen, heiligen Lebenswandel. Anknüpfend an Tit. 1, 9., wonach der Apostel von einem Bischofe

1) L. l. 5.

2) Ibid. 4.

3) Ibd. 17: Constanter enim Dei ingerenda cognitio est, et profundum doctrinae evangelicae secretum lumine praedicationis apostolicae revelandum. Das ganze Kapitel handelt von der Aufgabe der Apostel, die Hilarius immer mit der Aufgabe der Bischöfe gleichstellt.

4) De Trin. l. VI. c. 2.

nicht bloss Sittenreinheit 'sondern auch die zum Lehren und zum Schutze des Glaubeninhaltes nothwendige Wissenschaft fordere, spricht Hilarius die Ueberzeugung aus, es bekunde noch nicht gleich einen guten und heilsam wirkenden Bischof, wenn Einer bloss unbefleckt im Lebenswandel sei, ebenso wenig wie wenn Einer bloss den Vorzug habe, wissenschaftlich die Lehre vorzutragen; denn der Sittenreine nütze Niemanden als sich selbst, wenn er nicht gelehrt sei, und der Gelehrte habe kein Ansehen für seine Lehre, wenn er nicht sittenrein sei. Das Wort des Apostels ziele dahin, dass das Leben des Kirchenfürsten Schmuck empfange von seiner Wissenschaft und die Wissenschaft von seinem Leben [1]. „Es ist billig, dass wir, die Bischöfe, die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes verkünden, nicht vor den menschlichen Wissenschaften nach allen Seiten hin die Flucht ergreifen, sondern das wir sie (sofern sie gegen die Wahrheit sich wenden) widerlegen, und den einfacheren Gläubigen dagegen eine Schutzwehr seien durch Abwehr und Belehrung. Und weil und wie Gott Alles, und zwar in eben jener Weisheit (die wir predigen) Alles weise vollbringen kann, und weder seiner Thatkraft die Vernunft, noch seiner Vernunft die Thatkraft je mangelt: so ziemt es sich, dass auch wir, die wir der Welt Christum predigen, den irreligiösen und unvollkommenen Lehren der Welt mit der Wissenschaft weiser Allmacht entgegentreten, jenem Spruche des sel. Apostels gemäss (II. Cor. 10, 4—5): 'Unsere Waffen sind nicht fleischlich, sondern mächtig durch Gott, zum Niederreissen der Vesten; — Waffen, welche die Trugschlüsse zerstören und jegliche Ueberhebung gegen die Erkenntniss Gottes.' Der Apostel hat uns nicht den nackten, der Vernunftwissenschaft entbehrenden Glauben hinterlassen; denn der Glaube ist zwar ganz mächtig, das Heil zu wirken: allein wenn er nicht durch die Wissenschaft aufgebaut wird, so wird er zwar auch bei den Schicksalsstürmen einen geschützten Hafen auf der Fahrt zum Abwarten darbieten, aber die dauernde Sicherheit, obzusiegen, wird er nicht behalten; er wird dann wohl im Stande sein, den Schwachen, Wehrlosen nach der Flucht ein Lager, (wo sie sich bergen können,) zu ge-

---

1) De Trin l. VIII. 1: . . . . quia non statim boni atque utilis sacerdotis est, aut tantummodo innocenter agere, aut tantummodo scienter praedicare, cum et innocens sibi tantum proficiat, nisi doctus sit, et doctus sine doctrinae sit auctoritate, nisi innocens sit etc.

währen, nicht aber die Gläubigen so auszurüsten, dass sie wie Wohlbewaffnete in unerschrockener Tapferkeit dastehen. Wir müssen also zu nichte machen die übermüthigen Disputationen wider Gott, zerstören die durch falsche Vernunftschlüsse aufgebauten Festungen, entkräften die für die Gottlosigkeit sich erhebenden Talente, und zwar nicht mit fleischlichen, sondern mit geistigen Waffen, nicht mit irdischer Lehre, sondern mit himmlischer Weisheit, auf dass, so weit die menschlichen Dinge von den göttlichen abstehen, so weit auch die himmlische Vernunft die irdischen Studien übertreffe"[1]. Da die Bischöfe, die Verwalter und Diener der Wahrheit sind, so ziemt es ihnen auch, nur als Herolde der Wahrheit aufzutreten[2]. In der Ausübung seines Amtes soll der Bischof insbesondere mit der unentbehrlichen Taubeneinfalt verbinden die Schlangenklugheit[3]. Worin die Taubeneinfalt bestehe, das bedürfe keiner weiteren Erörterung, sagt Hilarius bei dieser Gelegenheit; aber die Schlangenklugheit müsse näher in's Auge gefasst werden. Es kann ja nicht von weltlicher Klugheit hier die Rede sein, am allerwenigsten von Diplomatie im staatsmännischen Sinne, die von der Taubeneinfalt eben direkt ausgeschlossen wird. Hilarius betrachtet die Schlange im Paradiese und beobachtet ihre Klugheit bei der Verführung, die er darin findet, dass sie eine Hoffnung erweckte, welche auf das Herz des Menschen unwiderstehliche Gewalt übte. Diese Hoffnung, wodurch die Verlockung geschah, bezog sich auf die Theilnahme an der Unsterblichkeit (Gottes). Die Art zur Verwirklichung der Hoffnung, welche die Schlange rieth, war falsch und trügerisch; aber dass sie durch solche Hoffnung auf das Menschenherz zu wirken suchte, war klug. Und diese Klugheit soll der Bischof, der berufen ist, auf die Menschenherzen einzuwirken, von der Schlange lernen und besitzen. Er soll sie prüfen, die gelegene Zeit und Art ermitteln, in eines Jeden Natur und Neigung sich Einblick verschaffen, und dann das kluge Wort wählen und reden. „Wir," die Bischöfe, sagt er, „müssen die Hoffnung entschleiern," damit nämlich die Völker darauf schauen können; „wir müssen die himmlischen Prämien des vollkommenen

---

1) De Trin. XII. 20. Wir werden weiter unten auf die Art und Weise, wie Hilarius die geforderte Wissenschaftlichkeit verstand, noch näher eingehen.

2) C. Const. c. 6.

3) Matth. X. 11.

Glaubens hervorholen und zeigen, so dass wir, was jene (die Schlange im Paradiese) erlogen hat, der Wahrheit gemäss verkündigen, dass die Gläubigen nämlich nach der Verheissung den Engeln Gottes ähnlich sein werden, so dass wir die leicht zugänglichen und einfachen Gemüther des Volkes, trotz Wuth der Wölfe und der Häretiker ringsum, durch die Verheissung des Himmelreichs, in Besitz nehmen" [1]). Also die Klugheit des Bischofs besteht darin, dass er die Lehre vom Himmel mit weiser Umsicht oft und gründlich den Herzen des Volkes einsenkt, damit die Gläubigen wissen, um welchen Preis sie auf die Freuden der Welt verzichten.

So kann der Bischof als getreuer Knecht, den Befehlen des Herrn gehorchend, in Taubeneinfalt klug und weise durch die Wahrheit seiner Lehre zur guten Stunde das Schwache stärken, das Gebrochene wieder befestigen, das Verkehrte wieder recht machen, und das Wort des Lebens als eine Speise, welche ewige Gesundheit wirket, der von ihm mit Nahrung zu versehenden Familie darreichen und als treuer Verwalter von dem Herrn Ruhm ernten [2]). —

Diese zerstreuten, gelegentlichen Aeusserungen des h. Hilarius zeigen deutlich genug, dass er zwischen dem thatsächlichen Erscheinen des Bischofs im Leben und seinem idealen Berufe und Amte Harmonie haben wollte. Und sein Streben, diese Harmonie zu erreichen, hat ihn wunderbar erscheinen lassen, nicht bloss vom Standpunkt der idealisirenden Nachwelt aus, sondern auch vor seinen Zeitgenossen. Er hatte zunächst das Wort des Friedens, die frohe Botschaft für sein eigenes Herz gesucht und gefunden; als ihm aber das bischöfliche Amt übertragen wurde, da predigte er es vermöge der Pflicht seines Dienstes auch den Uebrigen (allen heilsbedürftigen Menschen), und beschränkte seine Thätigkeit nicht mehr auf das Wirken seines eigenen Heils, sondern dehnte sie aus auf die Erfüllung der Pflicht des Amtes für das Heil alles Volkes [3]). Fortunatus versichert, dass der Ruf von dem herrlichen Bischofe von Poitiers bald die Grenzen Aquitaniens, dann Galliens

---

1) Matth. X. 11—13.

2) Matth. XXVII. 1, Die Ehre, welche der Bischof als getreuer Knecht Gottes erwartet, besteht darin, dass derselbe in die Glorie Gottes erhoben wird, über welche hinaus es kein höheres Gut mehr giebt. Ibd.

3) De Trin. I. 14.

überschritten, und sein Ruhm schnell den Erdkreis erfüllt habe[1]). Diese Aeusserung ist zwar maasslos, aber doch nicht unbeachtet zu lassen. Hilarius wurde allerdings erst durch sein Auftreten in dem Arianischen Streite in der ganzen Christenheit berühmt; allein er scheint namentlich durch seine Bibelkenntniss schon als Laie Aufsehen erregt zu haben, das sich nur mehren konnte, seit ihm die bischöfliche Würde grösseres Ansehen gab. —

---

1) Vita S. Hil. l. I. 4.

Bibelstudium.

Kap. VI.

Der Baum der christlich theolischen Wissenschaft hat ein Wachsthum gehabt, wie es auch sonst himmelhohen Bäumen eigen ist: er ist nicht mit einer Krone von weithin sich ausbreitenden Zweigen urplötzlich an's Licht getreten, sondern er hat sich zuerst als Stamm herausgebildet, der freilich die vielen Sprösslinge schon in sich trug. Dieser Stamm gestaltete sich durch das Bibelstudium und in demselben. Die beiden ersten berühmten christlichen Schulen, die Alexandrinische und die Antiochenische, waren wesentlich exegetische Schulen, d. h. ihre Hauptthätigkeit äusserte sich in der Erklärung der h. Schrift und in der Sicherstellung des darin enthaltenen Lehrbegriffs für Wissenschaft und Leben. Was sie sonst noch leisteten, war nebengeordneter Art und wie zufällig. Die Alexandrinische Schule, die ein Jahrhundert früher Ruhm erlangte als die Antiochenische, athmete mehr in dem traditionellen Hauche der Begeisterung für den Offenbarungsinhalt, und war daher bei aller ruhigen Klarheit in der Begründung der Dogmen durch einfachere Auffassung des zunächst liegenden Wortsinnes der h. Schrift und selbst bei der Texteskritik, die sie übte, für Typus und Allegorie geneigt, wo es galt, die echte christliche Gnosis zu erringen mittelst höherer Speculation. Die letztere Schule aber blieb, in der steten Klarheit Aristotelischer Logik verharrend, an dem Wortsinne haftend, wie die exakte Wissenschaft heutzutage fest stehen bleibt bei der Erfahrung, die sie höchstens noch für das materielle Leben ausnutzt. Sie war in der Hand der göttlichen Fürsehung ein heilsames Correktiv, wo die Alexandrinische Schule durch allzuhohen Flug in Gefahr gerieth, Schaden zu leiden. Die grössten Zierden der kirchlichen Wissenschaft waren diejenigen Männer, welche die Vorzüge beider Schulen in sich vereinigten.

In der abendländischen Kirche gab es bis zu des Hilarius Zeiten keine ähnliche Schule. Die lateinische Kirche hatte bis dahin keinen einzigen gelehrten Exegeten, der als solcher Ruhm erlangt hätte. Wohl waren christliche lateinische Schriftsteller berühmt geworden: Tertullian, der die lateinische Sprache zuerst dem christlichen Geiste mit bewunderungswürdigem Erfolge dienstbar machte; dann dessen sanfter und liebenswürdiger Nachahmer Minucius Felix; ferner der vornehme, durch geistige Grösse ernst hervorragende Thascius Cäcilius Cyprianus, der talentvolle aber unglückliche Novatian, der gelehrte Victorin, welcher wie es scheint, ein Grieche war, aber lateinisch schrieb; endlich der als Rhetor glänzende Africaner Arnobius und sein angesehener Schüler Firmiamus Lactantius, der classische Latinist. Aber diese gruppirten sich nicht um eine christliche Schule; — einzelne von ihnen standen nur unter dem allgemeinen durch Schriften weithin wirksamen Einfluss der alexandrinischen Schule; — am wenigsten hatten sie einen Mittelpunkt lateinischer Bibelstudien. Wohl lasen und benutzten sie alle die h. Schrift, wovon die Werke des h. Cyprian ein schönes Zeugniss ablegen; aber als eigentlicher Exeget ist allein Viktorin, der Bischof von Pettau in Ober-Pannonien, dem heutigen Steiermark, bekannt geworden. Rhäticius, der Bischof der Aeduer, d. i. von dem jetzigen Autun, welcher zur Zeit des Kaisers Constantin in Gallien grossen Ruf hatte, schrieb zwar eine Erklärung des Hohenliedes; doch scheint er mehr durch das bedeutendere Werk gegen Novatian seinen Ruhm begründet zu haben. Auch hat dessen Zeitgenosse, der Africaner Fortunatian, welcher Bischof von Aquileja war, einen kurzen Commentar zu den vier Evangelien geschrieben; jedoch scheint der Inhalt unbedeutend gewesen zu sein, denn Hieronymus hat gar kein Wort der Anerkennung für ihn; überdies war die Sprache ungebildet [1]). Vielmehr, da Hieronymus Gelegenheit hatte, sich über die Leistungen der Lateiner auf dem Gebiete der Bibel-Exegese zu äussern, machte er nur auf Hilarius und Victorin aufmerksam [2]). Diese beiden stellt er auch hinsichtlich des geistigen Verständnisses der h. Schrift ziemlich auf eine Linie. Aber er unterlässt es nicht, wiederholt zu bemerken, dass der letztere

---

1) Die Nachrichten über Rhäticius und Fortunatian finden sich bei Hieronymus catal. script. eccl.

2) Vgl. Prologus zu der Erklärung des Lucas von Origenes.

der lateinischen Sprache nicht recht mächtig gewesen, dass er besser Griechisch verstanden, und nicht vermocht habe, seine Gedanken lateinisch vollkommen auszudrücken [1]). Wir müssen daher sagen, dass uns in Victorin nur ein Beispiel begegnet, wie ein Grieche, der unter Lateinern Bischof geworden (in einer römischen Colonie, wo lateinisch gesprochen wurde), sich bemühte, seiner Gemeinde die ihm eigene griechische Bibel-Wissenschaft verständlich und zugänglich zu machen.

Aus diesen Mittheilungen erhellt, dass Hilarius, da er als gelehrter Exeget unter den Lateinern auftrat, eine bahnbrechende Thätigkeit zu entwickeln hatte. Welche Hülfsmittel ihn dabei unterstützten, werden wir an geeignetern Stellen erfahren.

Nach seiner eigenen Erzählung war Hilarius durch die h. Schrift zur Erkenntniss der Wahrheit gelangt; sie war ihm das Buch der Bücher geworden: kein Wunder also, dass er diesen Quell der himmlischen Wissenschaft sich und Andern vollkommen zu erschliessen all' seine geistige Kraft einsetzte. Es war seiner Weltanschauung, wonach von Christo alles historische Licht und Verständniss rückwärts und vorwärts ausgeht, entsprechend, dass er zuerst die h. h. Schriften des neuen Testaments zu erklären unternahm; und auch dieses ist begreiflich, dass er gerade mit dem Evengelium des Matthäus begann. Es unterliegt keinem gegründeten Zweifel, dass der Commentar zu Matthäus das erste und früheste Werk ist, welches von Hilarius auf uns gekommen ist. Die Abfassung desselben fällt vor seine öffentliche Verwickelung in den Arianischen Handel, wofür bereits in der Benediktiner-Ausgabe genügende Gründe angeführt sind. In der Erklärung der Psalmen nämlich lässt Hilarius sich keine Gelegenheit entschlüpfen für die Bekräftigung der Gottheit Christi, so dass man leicht den im Kämpfen mit den Arianern vielgeübten dogmatischen Polemiker erkennt; in dem Commentar zu Matthäus dagegen spricht er sogar über das Zeugniss des Vaters von dem Sohne (Matth. 3, 17; bei Hilarius II, n. 6.) und über das feierliche Bekenntniss des Apostels Petrus (Matth. 16, 16; bei Hil. XVI, 6.), als ob er von den Arianern noch gar keine Kenntniss hätte. Auch an unbefangenen, im Zusammenhange richtigen, aber von Arianischer Spitzfindigkeit leicht verdrehbaren Aeusserungen, die Hilarius weder in dem Commentar zu den Psalmen noch in dem Werke „De Trin." sich

1) Ep. 49. ad Paulin. cf. Prolog. in Jes. Catal.

erlaubt haben würde, fehlt es in der Erklärung des Matthäus nicht. Hierauf haben, wie gesagt, die Benediktiner schon hingewiesen. In der That, wie bestimmt auch die göttliche Natur des Erlösers in dem Commentar zu Matthäus gelehrt und zwar mit unzweideutiger Polemik, wenn auch kaum gegen die Arianer, apologetisch an mehreren Stellen behandelt wird, so giebt sich doch in diesem Werke an keiner Stelle jener stürmische Eifer der Liebe für den Gottessohn kund, wie derselbe alle übrigen Schriften des scharfsinnigen Bischofs beherrscht. Es waltet dort mehr bei der klaren Ruhe die heilige Freude an dem Besitze der Wahrheit. Die technischen Ausdrücke der Arianer in ihrer Christologie, die in dem Werke „De Trinitate“ so häufig vorkommen und in der Erklärung der Psalmen wiederkehren [1]), fehlen in dem Commentar zu Matthäus. Das weist uns auf die Zeit vor dem Exil hin, wo Hilarius weder das dogmatische Stichwort des Concils von Nicäa noch die dadurch ausgestossenen Arianischen Schlagwörter kannte, wo er weder homousios noch homoeusios je gehört hatte, aber das rechte Verständniss dessen, was diese Ausdrücke besagen wollten, aus den Evangelien und den Schriften der Apostel sich eingeprägt hatte [2]). Die Polemik in diesem seinem ersten literarischen Werke ist im Allgemeinen gegen diejenigen gerichtet, welche die Gottheit Christi in Abrede stellen. Er begründet diese biblisch fest, und folgert sie stets daraus, dass der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt sei. Er bekämpft in dieser Hinsicht mehr die Juden als die Irrlehrer, und letztere überdies wie bereits Ueberwundene.

Ein Grund aber für die Richtigkeit meiner Annahme, auf den ich sehr grosses Gewicht lege, ist noch folgender. Hilarius hatte, als er den Commentar zu Matthäus schrieb, den lateinischen Bibeltext mit dem griechischen noch nicht verglichen; wahrscheinlich besass er noch kein griechisches Exemplar. Sowohl in dem Werke „De Trinitate“ als in der Erklärung der Psalmen legt er grossen Werth auf den griechischen Text, dem er vor dem lateinischen bei weitem den Vorzug giebt; dagegen nimmt er in der Erklärung des Matthäus auch nicht ein einziges Mal eine Beziehung auf das Grichische überhaupt. — Und hierzu kommt, dass er in

1) Z. B. Ps. 67, 15; Ps. 138, 17, 46. An diesen Stellen wird erklärt, dass der Sohn in seinem Wesen weder „diversus“ noch „dissimilis“ sei.

2) De Sgn. c. 91.

diesem Werke noch nicht von verschiedenen lateinischen Uebersetzungen redet, wovon er ebenfalls in den beiden andern Werken häufig spricht.

In der von den Benediktinern verfassten Biographie des h. Hilarius heisst es, die Annahme empfehle sich, dass die Entstehung dieses Commentars wohl veranlasst sein möge durch die Homilien, welche der Bischof seiner Gemeinde zu Poitiers gehalten habe; die Art der Behandlung stimme ganz dazu [1]). Das mag sein. Doch da er seine Erklärungen aufzeichnete, geschah es in der Absicht, einen Commentar zu schreiben und ein literarisches Werk zu schaffen. Denn er erklärt ausdrücklich, er halte es nicht für nothwendig, über das Gebet des Herrn weiter zu „commentiren", da Cyprian, ein Mann heiligen Andenkens, hierüber Alles geleistet habe [2]). Diese Bemerkung, die in einem Buche sehr wohl angebracht sein kann, würde in einer Homilie vor dem Volke nicht passend gewesen sein.

Die Methode der Auslegung ist ausschliesslich die allegorische, wodurch allerdings als Zweck des Buches die höhere Belehrung und Erbauung des christlichen Volkes erscheint. Es ist eine merkwürdige nicht genug hervorzuhebende Erscheinung, dass die Schriften der Evangelisten und Apostel hinsichtlich ihrer historischen Wahrhaftigkeit und Glaubenswürdigkeit, wie gross auch die Anzahl und wie heftig der Eifer der Feinde des eben seine Existenz erkämpfenden Christenthums war, von gleichzeitigen Gelehrten, Parteigängern und Schriftstellern nicht ernstlich angegriffen worden sind. Nur in der Erklärung und Motivirung der unläugbaren Thatsachen gingen die Parteien auseinander. Dadurch machte sich unter den Christen in Betreff des grammatisch-historischen Sinnes der Urkunde des neuen Testaments ein Gefühl der Sicherheit geltend, welches das Bedürfniss der wissenschaftlichen Begründung nicht aufkommen liess. Ja es schien in der ersten Periode, als bedürfte es nicht einmal der wissenschaftlichen Erklärung der h. Schrift zum Verständnisse des grammatisch-historischen Sinnes. Zur Zeit des h. Hilarius wenigstens war darüber im Allgemeinen gar kein Streit. Erst gegen Anfang des vierten Jahrhunderts war durch den Presbyter und Martyrer Lucian in dem Antiochenischen Patriarchate das

---

1) c. 24.
2) Matth. V. 1.

Bedürfniss der Erklärung des grammatischen Wortsinnes und des historischen Inhaltes der h. Schrift angeregt worden. Dieses Bedürfniss kannte man, wie gesagt, zur Zeit als Hilarius seinen Commentar zu dem Evangelium des h. Matthäus schrieb, in der abendländischen Kirche nicht. Der Leser wird leicht aufmerksam auf die so oft wiederholte Aeusserung, der historische Sinn oder der grammatische Inhalt sei an sich klar und bedürfe einer weiteren Erörterung nicht, weshalb die Erklärung sich der typischen oder allegorischen Auffassung zuwende. Auch wo er andere Erklärungen bekämpft, sind es immer nur typische und allegorische.

Aber Hilarius war ein klarer und besonnener Geist, und es bedurfte nur des äusseren Anstosses, um ihn auch zu der eigentlich wissenschaftlichen Exegese, welche den von den Verfassern der h. Schrift beabsichtigten Sinn aus dem Worte in seinem grammatisch-logischen Zusammenhange ermittelt, zu führen. Solchen Anstoss erhielt er durch den Arianismus. Gegen Arianer waren Allegorien nicht angebracht, wie denn überhaupt in die wissenschaftliche Dogmatik allegorische Schrifterklärung nicht gehört; denn die Allegorie, wenn sie nicht mit der grössten Vorsicht als Deutung einer wirklichen Parabel auftritt, gehört entweder in das Gebiet höherer Inspiration, oder in das Gebiet der Phantasie, die geistreich sein kann, und auch nicht geistreich. Die Allegorie in ihrer edelsten Form kann daher nur zum tieferen Verständniss oder zur Veranschaulichung der Dogmen dienen, nicht aber zu ihrer wissenschaftlichen Begründung. So sehen wir denn auch Hilarius, den Freund der Allegorie, der sie so geistvoll zu behandeln wusste, dieselbe verlassen, sobald er im ernsten Streite gegen die Arianer die Gottheit Christi biblisch zu vertheidigen und zu begründen unternimmt. In den zwölf Büchern „De Trinitate" geht er scharfsinnig dem grammatisch-historischen Sinne nach und fördert so die Kenntniss der biblischen Dogmatik. Wenn wir nun hierauf an dieser Stelle auch nicht näher eingehen, so wird es doch zweckmässig sein, beide Arten seiner Schrifterklärung hier schon zu besprechen, weil nur dadurch auch die allegorische in dem Commentar zu Matthäus allein angewandte Methode in ihrer Bedeutung und in ihren Grenzen erkannt und begriffen wird.

Hilarius hat sich über die Regeln der wissenschaftlichen Exegese zur Ermittelung des thatsächlichen Sinnes, (wie er sich auszudrücken pflegt,) d. i. des grammatisch-historischen Inhaltes

der h. Schrift hinlänglich deutlich ausgesprochen. Es ist nothwendig, dass wir vor Allem diese Regeln kennen lernen.

Vor allen Dingen darf der Glaubensinhalt der h. Schrift nicht willkürlich vorausgesetzt und angenommen werden, sondern derselbe ist aus der Bedeutung der Ausdrücke zu gewinnen [1]). Dabei ist zu beachten, dass der Gedankeninhalt nicht der Sprache wegen da ist, sondern die Sprache des Inhalts wegen [2]). Um nun das Verständniss des Inhaltes zu gewinnen, muss man sowohl die Absicht des Redenden als die Bedeutung der Ausdrücke, deren er sich bedient, ermitteln [3]). Die Absicht des Redenden (oder Schreibenden) ist ungemein wichtig zum Verständnisse seiner Sprache [4]).

Wenn mit den Worten eine Handlung verbunden ist, dann ist auf das Sinnbildliche der Handlung ebenso zu achten wie auf die Bedeutung der Worte: denn beides ist von Gewicht [5]).

Man muss aber immer im Auge behalten, dass „in den Worten Gottes nichts geringfügig oder inhaltsleer ist.“ Es darf kein widerstrebendes Fühlen oder Meinen bei der Erklärung in die Wagschale fallen, und es ist um so ernster zu verfahren, als es offenbar ist, dass, während in menschlichen Dingen falsch zu urtheilen wohl in intellektuellen Irrthum führt, das verkehrte Urtheil über Gott und göttliche Dinge aber der Anfang von Verbrechen ist. Um also hierin sicher zu gehen, soll man zu der obigen Regel noch diese hinzunehmen, dass man jedes Wort in seinem Zusammenhange sowohl mit den vorausgegangenen als mit den nachfolgenden Gedanken betrachte und auffasse [6]).

Wenn nun dennoch ein Ausdruck auch im Zusammenhange zweideutig bleibt oder auch nur zweideutig genommen werden kann, so sind die übrigen Stellen der h. Schrift, an welchen derselbe Ausdruck vorkommt, aufzusuchen und in Vergleich zu

---

1) De Trin. VII. 33: Non enim fides ex arbitrio nostro, sed ex dictorum est ineunda virtutibus.

2) Ibd. IV. 14: Non sermoni res, sed rei est sermo subiectus.

3) Ibd.: Verum omnia editis simul et dicendi causis et dictorum virtutibus prosequemur. Beim Dialog des Herrn mit den Jüngern muss man sowohl die Bedeutung der Worte des ersteren wie der letzteren genau erwägen. Matth. XXI. 2.

4) De Trin. VI. 41.

5) Matth. X. 1.: Verborum virtutes non minus oportet introspicere quam rerum, quia, ut diximus, paria in dictis atque in factis significationum momenta consistunt.

6) Matth. V. 14. Die schönen Worte über das Inhaltschwere der h. Schrift sind diese: Nihil in verbis Dei leve aut inane tractatur.

ziehen, bis sich solche Stellen finden, die schlechthin nur Einen Sinn haben, und wobei eine Vieldeutigkeit zuzulassen dem vernünftigen Leser nicht möglich ist[1]). Hilarius selbst ist überaus sorgfältig in Heranziehung der Parallelstellen. Dabei berücksichtigt er auch das alte Testament. Man vergleiche z. B. seine Erklärung der Stelle von dem Nichtwissen des Sohnes (Marc. 13, 42.)[2]).

In den Schriften, welche dem Commentar zu Matthäus folgten, fügte Hilarius den obigen Regeln noch diese hinzu, dass er die verschiedenen Texte verglich und auch auf den Urtext zurückzugehen suchte[3]).

Endlich wollte er jedes Wort nur in dem Gesammtlichte des ganzen Evangeliums betrachtet und verstanden wissen, da die h. Schrift in sich selbst und durch sich selbst dem Forscher Klarheit gewähren müsse[4]).

Bei alledem kann ich nicht umhin, auch darauf aufmerksam zu machen, dass er die nothwendige religiös sittliche Verfassung und Gemüthsstimmung des Schriftauslegers stark betont. In seiner an den Kaiser Constantius gerichteten Denkschrift berührt er nämlich auch die für den ersten Blick überraschende Erscheinung, dass sich unter den Häretikern Keiner fand, der nicht, selbst wenn er Blasphemien redete, lügenhaft behauptete, er verkündige die schriftgemässe Lehre. Aber „sie reden alle nur Schriftworte ohne Sinn für die Schrift; sie schützen den Glauben vor und haben nicht den Glauben.“ Und was ist der Grund hiervon? „Die Bibelbekenntniss besteht nicht in dem Lesen (der Worte), sondern in dem Verständnisse (ihrer Bedeutung); und dieses wurzelt nicht in dem Ungehorsam, sondern in der Liebe[5])“. Das heisst: wer in der Gesinnung des alten Adam die h. Schrift liest, fasst nur den Buchstaben und den Wortlaut; wer aber dem Gesetze der Charitas huldigt, durch welche der zweite Adam herr-

---

1) De Trin. l. XI. 22—31.

2) Ibd. l. IX. 58—75.

3) Hierauf wird weiter unten noch näher eingegangen werden.

4) Ibd. l. XI. 7: Quae enim simpliciter et ad eruditionem fidei divinitus dicta sunt, necesse est ita dicta sint, ut ad id quod dicta sunt non alienorum atque extrinsecus dictorum confirmentur exemplis.

5) Ad Const. l. II, 7: Omnes scripturas sine Scripturae sensu loquuntur, et fidem sine fide praetendunt. Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo; neque in praevaricatione sunt, sed in charitate.

schet, der dringt durch die Hülle zu dem geheimnissvollen Inhalt. Wie ja Einer der Verfasser der h. Schrift gesagt hat: „den Geistigen bieten wir Geistiges dar. Der natürliche Mensch aber fasset nicht, was des Geistes Gottes ist, denn es ist ihm Thorheit und er kann es nicht erkennen, weil es geistiger Weise beurtheilt wird. Doch der Geistige beurtheilt Alles.“ (I Cor. 2, 13—15).

Den Einfluss der Gesinnung und Neigung auf das Verhalten der Menschen der Wahrheit gegenüber hat Hilarius in seiner Einleitung zu dem 10. Buche De Trin. sehr anschaulich nachgewiesen und psychologisch zu erklären gesucht. Es unterliegt keinem Zweifel, schreibt er, dass jeder Ausdruck, jede Form menschlicher Rede von jeher dem Widerspruche ausgesetzt gewesen ist. Woher kommt das? Weil die Verschiedenheit der Neigungen auch eine Verschiedenheit des geistigen Sinnes für die Auffassung begründet. Wenn nämlich dieser Sinn den Eindruck widerstreitender Urtheile hinsichtlich der Wahrheit empfängt, so widerspricht er denjenigen Aussagen, von welchen er unangenehm berührt wird. Denn wie sehr auch irgend ein Ausspruch in seiner Beziehung auf das Wahre an sich vollkommen sein mag: so ist doch immerhin das Wort der Wahrheit der Widerrede widerstrebender Gemüther zugänglich, weil dem Einen dies dem Andern jenes gefällt und zusagt. Die unverständige Neigung widersetzt sich der Wahrheit, weil sie dieselbe nicht einsieht, und die sündhafte Neigung, weil sie daran Anstoss nimmt. Denn das Maass der Zähigkeit, womit einmal angenommene Neigungen sich behaupten, ist unberechenbar. Unlenksam in seiner Bewegung verharrt der Widerspruchsgeist in seiner Richtung, wo die Neigung sich nicht der Vernunft unterwirft und kein ernstliches Streben der Wissenschaft gewidmet wird, wo wir im Gegentheile nur für das, was wir gerne mögen, einen Grund suchen, und die Wissenschaft nur den Bestrebungen unseres Interesses anpassen. Dann bleibt von der Wissenschaft nur Name und Fiktion, nicht aber das Wesen; und es hat dann ferner die Theorie des Wahren keine Bedeutung mehr, sondern nur die der beliebten Meinung, welche die Willensneigung zur Vertheidigung des ihr Zusagenden sich zurechtlegt, während jene durch das Verständniss des die Vernunft durchleuchtenden Wahren die Willensthätigkeit erst bestimmen sollte.

Also durch die Fehler der selbstsüchtigen Willensneigungen tauchen alle Widerreden der einander widersprechenden Meinungen und Bestrebungen auf, und erhebt sich zwischen der Aussage der

Wahrheit und der Vertheidigung der selbstbeliebten Meinung der Kampf, indem die Wahrheit sich behauptet und die Willensneigung sich gegen ihre Angriffe zu schützen sucht. Wenn aber der Wille mit seiner Neigung der Vernunft nicht schon vorausging, sondern durch die Erkenntniss des Wahren sich erst dazu bestimmen liess, das Wahre zu wollen: so würde niemals eine der Willensneigung zusagende Wissenschaft angestrebt werden, sondern es würde die Wissenschaft als solche jeden Willensakt bestimmen; und es wäre jede Aeusserung der Wahrheit vor Widerspruch gesichert, indem alle nicht das, was sie eben wollten, als das Wahre vertheidigten, sondern das, was an und für sich wahr ist, zu wollen sich anschickten [1]).

Die angeführten Regeln zur Ermittelung des grammatisch-historischen Sinnes der h. Schrift hat Hilarius besonders angewendet in seinem Werke De Trinitate. In dem Commentar zu Matthäus ist seine exegetische Methode die allegorische, welche das Verständniss des Wortsinnes im Zusammenhange voraussetzt. Was hat es also für eine Bewandtniss mit der Allegorie? Diese Frage beschäftigt uns jetzt. —

Es ist dem h. Hilarius eine unzweifelhafte Sache, dass die ganze h. Schrift einen doppelten Sinn enthält. Dieser doppelte Sinn ist wohl zu unterscheiden von Doppelsinnigkeit, die nach der einen Seite hin die Absicht des Schriftstellers verfehlt und dadurch das Verständniss erschwert und unsicher macht; vielmehr ist der doppelte Sinn der h. Schrift nach allen Seiten hin wahr und von den Verfassern, wenigstens von dem Geiste Gottes, der durch sie redet, inspirirt und darum berechtigt. Ausser dem grammatisch-historischen Sinne nämlich, der auch eine göttliche Offenbarung mittheilt, giebt es noch einen typischen oder allegorischen Sinn, dessen Erfassung „die Theorie des himmlischen Verständnisses" gewährt [2]). Dieser nicht in den körperlich erscheinenden Buchstaben, Sylben und Wörtern grammatisch ausgedrückte Sinn wird enthüllt durch eine geistige Sprache, deren Hauch nur geheimnissvoll durch die natürliche Sprache weht [3]).

---

1) De Trin. l. X. 1. Wie klar dieses merkwürdige Kapitel auch ist, so bieten sich doch der Uebersetzung grosse Schwierigkeiten dar, insbesondere durch die vielfachen Beziehungen des Wortes voluntas. Indessen glaube ich den Sinn überall getroffen zu haben. Hilarius stützt sich bei dieser Erörterung auf II. Tim. IV. 3—4. —

2) Matth. XX. 2.

3) Ps. II, 12. vgl. Matth. XX. 2.

Der Grund hiervon liegt darin, dass die ganze h. Schrift innerlich prophetisch ist, und dieses sein muss, weil der neue Stammvater des Geschlechtes, der mitten in diesem steht, ihr wesentlicher Inhalt ist. Denn da Er der Träger der Vergangenheit und der Zukunft ist, so ist es nothwendig, dass jede Gegenwart theils auf Ihn zurückweist, theils vorbildlich oder bildlich auf Ihn und sein Wirken in der Zukunft hinzeigt, also typisch ist[1]). Es giebt daher ein die Bibel beherrschendes System der Typik oder Bildersprache[2]), eine jedes Wort und jedes Ereigniss in ihren Bereich ziehende Allegorie. Doch diese Allegorie hat nicht den Zweck, die nach der Wahrheit Verlangenden zu täuschen, sondern nur die Unwürdigen von dem tiefsten Verständnisse des Waltens Christi in der Geschichte fern zu halten. Denn alle Prophetien sind dem Weltsinne und der Weltklugheit verschlossen und versiegelt, wie der Prophet Jesaia gesagt hat: „Alle diese Worte sind euch wie die Worte eines versiegelten Buches; giebt man es einem Menschen, der das Lesen versteht, mit den Worten: lies das! so wird er sprechen: ich kann nicht, denn es ist versiegelt[3])."

Es giebt aber ein Wunderwort, dieses Siegel zu lösen; es giebt einen Schlüssel zu dem verschlossenen Schatze himmlischer Weisheit: dieses Wunderwort, dieser Schlüssel ist die Christologie[4]). Diejenigen, welche Christum (als den zweiten Adam und neuen Mittelpunkt des Menschengeschlechtes) kennen, verstehen die Allegorie und dringen ein in den typischen Sinn. Denn diese finden, von heiliger Liebe geleitet, überall in der h. Schrift die durch Wort und That bildlich angedeutete Beziehung auf den Hohenpriester und König der Völker und auf seine Wirksamkeit im Geschlechte zur Heiligung und Beseligung derselben. Das Auffinden der mannigfaltigen Beziehungen ist nicht willkürlich; denn wir erdichten nicht eine (beliebige) höhere Erkenntniss, sagt

1) Diesen Gedanken hat Hilarius in seinem schönen Prolog zu den Psalmen, namentlich c. 5., entwickelt.

2) Hilarius nennt dies die typica ratio. Matth. XVII. 8; XIX. 1. —

3) Prol. in Ps, 5. Vgl. Jes. XXIX. 11—12.

4) Der Heiland ruft den Schriftgelehrten und Pharisäern zu: „Wehe euch, ihr Gesetzlehrer, die ihr den Schlüssel der Erkenntniss verlegt habt: ihr selbst dringet nicht hinein (in die Erkenntniss), und die hineinzudringen im Begriffe sind, denen wehret ihr es!" Und dieses Wehe ruft Er ihnen zu, weil sie Christum, den Schlüssel der Erkenntniss verleugnen. Ibidem Vgl. Luc. XI. 52. —

Hilarius, sondern die h. Geschichte selbst, wie sie sich begeben hat, gewährt uns eine ganz bestimmte; die Erkenntniss wird vermittelt durch die Thatsache, und nicht diese durch jene [1]). Und in der Art und Weise, Etwas typisch zu bezeichnen, d. h. den Kundigen im Bilde Künftiges schauen zu lassen, herrscht Ordnung und Gesetz [2]).

Das Wirkliche der Thatsachen nämlich giebt in seiner concreten Erscheinung ein Bild eines zukünftig Wirklichen, welches analog aus jenem zu erkennen ist. Diese im Voraus sich gestaltenden Züge der Zukunft zu entdecken, ist eine Kunst, die nur der geistige Mensch lernt, indem er die Beziehungen der Geschichte auf ihren Mittelpunkt auffindet [3]). —

Wie sehr nun auch Hilarius die Willkür von dieser Art der Exegese auszuschliessen sich bemüht, so ist es ihm doch nicht gelungen, eine Methode der allegorischen Auslegung nach bestimmten in ihrer Anwendung Gewissheit gewährenden Regeln zu entwickeln und durchzuführen.

Dass die grammatisch-historische Auslegung nicht beeinträchtigt werden dürfe, war ihm klar. Der unmittelbar durch Wort und Redefügung in der h. Schrift enthaltene Sinn schien ihm vor Allem unantastbar. Der Commentar zu Matthäus allein enthält zahlreiche Belege dafür, dass er die biblischen Thatsachen als solche mit ihren von dem typischen Sinne unabhängigen Motiven aufrecht erhalten will. So versichert er gleich im zweiten Kapitel, die Wirklichkeit des Geschehenen werde dadurch dass in demselben innerlich ein Verständniss für die künftige Geschichte sich enthülle, keineswegs zerstört [4]); ja, schreibt er später, es geschieht ihr nicht der kleinste Abbruch [5]). Beide, der grammatisch-histo-

1) Matth. VII. 8: Atque non nos intelligentiam fingimus, sed gesta ipsa intelligentiam nobis impertiuntur. Neque enim res intelligentiae, sed rei intelligentia subsecundat. —

2) Ibd. 9. Es ist hier die Rede von der Beobachtung des Ordo typicae significantiae.

3) Ibd. XII. 1: Omnes enim, ut diximus, factorum veritates, in ipsis illis gestorum effectibus sui similem atque ex se intelligendam futurae veritatis imaginem consequuntur. cf. XIV. 3; XIX. 3—4.

4) Matth. II. 2. Vgl. III. 6.

5) Ibd. VII, 1: In exordio sermonis admonuimus, ne quis forte exsistimaret, aliquid rerum gestarum fidei detrahendum, si res ipsas profectus rerum consequentium continere in se doceremus. Nihil enim veritati detrahit imitationem veritas consecuta. Vgl. XIV. 6.

rische Sinn und der allegorische, sind vermittelt nach einer Theorie, die beiden zugleich entspricht ohne einseitige Bevorzugung oder Benachtheiligung [1]). Aber wie nachdrücklich er hierüber auch seine Ueberzeugung äussert, so hat er uns doch keine einzige Regel zur Auffindung einer solchen Theorie angedeutet. Auch lässt sich eine solche von der Art und Weise seiner eigenen allegorischen Auslegung mit keinem Scharfsinn abstrahiren.

Fast dürfen wir sagen, Hilarius habe ein gesetzmässiges Verfahren, Typisches aufzufinden und zu deuten nicht gekannt. Freilich betont er gar sehr die objective Gesetzmässigkeit der Typik; aber eben indem er dies thut, tritt er der Unabhängigkeit der Form des grammatisch-historischen Sinnes zu nahe. Denn er behauptet geradezu, die Darstellung des Geschichtlichen sei aus der Rücksicht zuweilen mangelhaft, damit sie die vollkommene typische Gestalt annehme zur Vorbildung des Zukünftigen [2]). Doch hat er in dem Commentar zu Matthäus mit der Anwendung dieser Hypothese faktisch noch sehr Maass gehalten, was, wie wir noch sehen werden, in der Psalmenerklärung nicht so der Fall ist. Aber festzuhalten ist, dass er niemals eine allegorische Deutung vornimmt auf Kosten der christlichen Dogmen; denn er benutzt den weiten Spielraum solcher Schrifterklärung nicht, wie Philo und verirrte christliche Gnostiker, um falsche Philosopheme und heidnische Theosophien mit der Bibel in Einklang zu bringen, sondern um den biblischen Grundgedanken von der neuen Stammvaterschaft Christi, vermöge deren der Herr in der ganzen Geschichte waltet und die Völker aller Länder und Zeiten in einem bestimmten Verhältnisse zu Ihm sich finden müssen und ein Pflichtverhalten haben, überall durchscheinen, in jedem Ereigniss der h. Geschichte sich abspiegeln zu lassen. —

Von dem Typischen in der h. Schrift unterscheidet Hilarius das bloss Bildliche; ersteres sinnbildet ihm Zukünftiges, dieses ist nur anschaulichere Hülle eines Gedankens im Allgemeinen, welche man statt des abstrakt gewordenen Begriffs wählt [3]). — So viel über seine Methode. —

1) Ibd. XIX. 3–4.

2) Matth. XXI. 13 . . . . rationi rerum praesentium aliquid interdum ea conditione deesse, ut futurorum species sine damno aliquo praefiguratae efficientiae expleatur.

3) Vgl. Matth. IV, 21. u. öfter.

Es erhebt sich weiter die Frage, ob Hilarius insoweit eine bahnbrechende Arbeit für die lateinische Exegese vor sich gehabt habe, dass gar keine lateinische Auslegungen der h. Schrift insbesondere des Matthäus vorhanden gewesen? Unbedeutende Versuche, welche sich eine historische Geltung nicht erringen konnten, hat es allerdings viele vor ihm gegeben. Er selbst weist auf mehrere hin, aber mit der Bemerkung, dass dieselben der Berücksichtigung nicht werth seien[1]). Wir sehen bei dieser Gelegenheit und überdies aus einer andern Stelle, dass die vorhandenen Erklärungen allegorischer Art waren, und zwar in ganz übertriebener Weise. Es war dabei schon eine gewisse, fast möchte man sagen scholastische Spitzfindigkeit zur Manier geworden[2]). —

Wichtiger ist die Frage, ob Hilarius einen griechischen Commentar, und namentlich den des Origenes sich zum Muster und zur Nachahmung gewählt. Man hat auf Grund einer zweideutigen Aeusserung des h. Hieronymus[3]) lange geglaubt, diese Frage bejahen zu müssen. Aber alle Zweideutigkeit hat die Benediktiner Ausgabe durch Heranziehung von Parallelstellen bei Hieronymus selbst gehoben[4]). Um so auffallender ist es, dass Viehhauser wieder darauf zurückkommt wie auf eine allgemein angenommene Sache, indem er seine Bemerkung, Hilarius huldige in seinem Commentar zu Matthäus „stark der mystischen Exegese", dadurch erklären will, „dass er seinem Vorbilde, dem Origenes folge[5])." Bewiesen hat er dies so wenig wie irgend ein Anderer. Es lässt sich vielmehr das Gegentheil darthun; und dies will ich hier übernehmen, obgleich sonst dem Behauptenden die Beweislast zufällt.

Vor Allem sei bemerkt, dass eine schon sehr beachtenswerthe

---

1) Matth. IV. 19. Es handelt sich um cap. V. v. 25 des Evangeliums. Hilarius erklärt klar und schön die Nothwendigkeit der schnellen Aussöhnung mit unserm Widersacher; die Exegeten welche er zurückweist, hatten in gewaltsamer Deutung das schöne Friedenswort des Herrn auf den nothwendigen Frieden zwischen Leib und Geist bezogen. Vgl. XXIII. 4.

2) Matth. V. 8. Er spricht von den gesuchten Schwierigkeiten durch unnütze Fragen und Probleme, deren Untersuchung leicht die Hingebung an die Welt zur Folge habe.

3) De script. eccl. l. l.

4) Verglichen wird Epist. 75. adv. Vigilant. u. Init. Apol. adv. Rufinum.

5) A. a. O. S. 15.

Aehnlichkeit beider Commentare wohl ohne die Annahme, dass Hilarius den Commentar des Origenes zur Zeit der Abfassung seines Werkes gekannt und nachgeahmt habe, aus zwei Erklärungsgründen sich begreifen liesse. Einmal nämlich waren die Resultate der Forschungen jenes bewunderten Alexandrinischen Meisters der Schriftauslegung im vierten Jahrhunderte vielfach Gemeingut der Literatur geworden, so dass gar manche Auffassungsweise, die von Origenes ausgegangen war, auch solchen Männern bekannt sein konnte, die seine Schriften nie gesehen hatten. Dann aber wird zwischen zwei fortlaufenden Erklärungen desselben Buches ja immer mehr oder weniger Aehnlichkeit hervorkommen müssen, zumal bei der Erklärung eines Evangeliums, wo der behandelte Stoff kein roher ist, sondern ein ganz bestimmtes Angesicht zeigen muss, dessen Enthüllung die Aufgabe des Exegeten ist. Ich sage also: auch eine sehr beachtenswerthe Aehnlichkeit jener zwei Commentare zu dem Evangelium des h. Matthäus würde in diesem Falle nicht beweisen, dass der eine durch Nachahmung des andern entstanden sei. Aber ich sage noch mehr. Hilarius hat ganz gewiss den Commentar des Origenes nicht gekannt, als er den seinigen schrieb. Dieser vergleicht die verschiedenen Lesarten, was jener wohl in seinen spätern Werken thut, nicht aber in seiner Erklärung des Matthäus. Ferner kennt Hilarius bei der Abfassung dieses Werkes den griechischen Text der h. Schrift noch nicht, was doch unmöglich wäre, wenn er den Commentar des Origenes gelesen hätte. Dazu kommt, dass von der umfassenden Anwendung der Parallelstellen und des historischen Zusammenhanges des alten und neuen Testamentes, wie sie in dem Werke de Trin. und in den Psalmen des Hilarius sich findet und Studien der Arbeiten des Origenes verräth, in seinem Commentar zu Matthäus kaum eine Spur zu entdecken ist. Auch hat die Sprache in dem letzteren nicht die geringste Färbung einer Diktion, wie sie bei einem Nachahmer des Origenes unvermeidlich wäre. Doch was suche ich nach weiteren Gründen: ich habe einen, gegen welchen auch der geübteste Sophist verstummen müsste! Die beiden Commentare, um die es sich hier handelt, haben bezüglich des Inhalts gar keine Aehnlichkeit miteinander. Es dürfte schwer sein, zwei andere vom orthodoxen Standpunkte aus geschriebene Commentare desselben Buches des neuen Testamentes in der gesammten kirchlichen Literatur aufzufinden, die so wenig Aehnlichkeit mit einander darböten. Der Erklärungs-

grund liegt darin, dass beide ohne von einander zu wissen, allegorisiren, und die Allegorie so vielgestaltig ist, als die Phantasie erfindungsreich. Fast hätte ich gesagt, in jenen herrsche in nichts Uebereinstimmung als in dem Schrifttexte, den sie beide deuten: aber auch in dem Wortlaute dieses Textes weichen sie von einander ab! Nach alledem bleibt mir die Behauptung, Hilarius sei in seinem Commentare zu dem Evangelium des h. Matthäus dem Origines als seinem Vorbilde gefolgt, völlig unbegreiflich [1]).

Wir haben es vielmehr mit einer durchaus selbstständigen Schöpfung des Hilarius zu thun. Den charakteristischen Styl des Schriftstellers sehen wir schon ganz ausgebildet; aber derselbe ist nicht rhetorisch, sondern überall in dem Tone der einfachen an das Erkenntnissvermögen in gewählter Form sich wendenden Belehrung gehalten. Dabei fällt die gedrängte Kürze auf, die oft nicht straff genug das Wort über den Gedanken spannen kann, so dass zuweilen das Band der grammatischen Fügung zerreissen möchte. So stürmt er fort von Gedanke zu Gedanke, dass er leider manche schöne Stelle des Evangeliums überspringt und unerklärt lässt. Doch Ein Gedanke schwebt bei alledem immer vor seiner Seele: der Gedanke, dass Christus der Mittelpunkt der Offenbarung und der Weltgeschichte ist; und indem er Alles hierauf bezieht, und zugleich in den innern Zusammenhang der einzelnen Erzählungen des Evangelisten dringt, mit sinniger Beobachtung der Zeit und des Ortes, der Personen und Thatsachen so wie der Reden, findet er durch Annahme und Deutung geistvoller Allegorien Veranlassung, uns einen Reichthum göttlicher Gedanken zu entwickeln.

Eine kleineProbe des kernigen allegorischen Commentars mag dieses Kapitel über das Bibelstudium des h. Hilarius worauf wir noch zurückkommen werden, beschliessen.

„Der Vorhang des Tempels zerreisst, weil von nun an das Volk in Parteien getheilt ist und weil die Ehre des Vorhangs zugleich mit der Hut des schützenden Engels (von demselben) hinweggenommen wird. — Die Erde bebt: — sie konnte diesen Todten (in ihren Schooss) nicht fassen. — Die Felsen sind zer-

---

1) Freilich hat auch Erasmus (in der Epistola dedicatoria seiner Ausgabe) jene Behauptung aufgestellt; allein ich muss doch ihm gegenüber ebenfalls bei meiner Aussage bleiben.

rissen: denn das alles Starke und Trotzende durchdringende Wort Gottes und die Gewalt der ewigen Kraft hatte sie durchbrochen. — Die Gräber haben sich geöffnet: denn des Todes Riegel waren erschlossen — Und viele Leiber der entschlafenen Heiligen sind auferstanden: denn indem (der Herr) die Finsternisse des Todes erleuchtete und das Dunkel der Unterwelt durchstrahlte, entriss er dem Tode selbst die Beute durch die Auferstehuug der augenscheinlich dem Anblicke sich darbietenden Heiligen. Damit aber die Schuld des Unglaubens auf das Volk Israel um so schwerer falle, bekennen der Hauptmann und die Wächter, diese Umkehr der Ordnung in der ganzen Natur erblickend, ihren Glauben an den Sohn Gottes [1]).“

---

1) Matth. XXXIII, 7.

Der Arianismus und seine Vertheidigung.

Kap. VII.

Der Commentar zu Matthäus zeigt uns Hilarius gleichsam in einer beschaulichen Ruhe und Freude an dem Worte Gottes. Die Gegner seiner Auffassung der übernatürlichen Offenbarung schienen ihm so fern und meist so unbedeutend, dass er sie in der Regel nicht beachtete und höchstens indirekt und kaum berücksichtigte. Er sollte aber angetrieben werden, sich noch tiefer zu versenken in den Geist der h. Schrift, und dazu musste der Feind ihm näher rücken und irgendwie ihm furchtbar werden.

Das Heiligthum, welches zu schützen mit dem Flammenschwerte, der Liebe und im Kampfe bis auf's Blut er sich vorgesetzt hatte, war: die gottmenschliche Person Jesu Christi. War dieser entweder nicht Mensch oder nicht Gott, so fiel dem Hilarius die ganze Philosophie der Weltgeschichte, ja die Geschichte selbst zusammen, und für sein eigenes Leben hatte er keinen Grund mehr. Denn das ist die einzuhaltende Richtchnur unseres Bekenntnisses, so betheuerte er, dass wir darin wie des Gottessohnes so auch des Menschensohnes eingedenk sind, weil das Eine ohne das Andere keine Spur von Hoffnung des Heils gewährt[1]. Zur Erlösung war die menschliche Natur in Christo durchaus nothwendig; denn der Teufel sollte nicht von Gott, sondern eben von dem Menschensohne (durch Gehorsam nämlich, den Gott als solcher nicht leisten kann) überwunden werden. Nur der menschlichen Natur, welche Bedürfnisse und Schwächen hat, konnte der Versucher nahen, und

1) Matth. XVI. 5: Haec enim confessionis tenenda ratio est, ut sicut Dei filium ita et filium hominis meminerimus: quia alterum sine altero nihil spei tribuit ad salutem.

indem er nahte, wurde er besiegt [1]). Nun wurde aber der Satz, dass Christus wahrer Menschensohn sei, zur Zeit des h. Hilarius gar nicht bestritten; er entwickelte denselben daher nur insoweit, als derselbe positiv für seine Erlösungstheorie nothwendig war.

Auch die Angriffe auf die Gottheit Christi schienen, als er den Commentar zu Matthäus schrieb, für ihn nur noch historisches Interesse zu haben; wenigstens weist er sie mit der grössten Ruhe und Sicherheit zurück. Die Schlussfolgerung: der Sohn ist aus dem Wesen Gottes geboren, folglich ist er selbst göttlichen Wesens [2]), kehrt häufig wieder. Er behauptet diesen Satz aber lebhafter gegen die Juden, die er noch zahlreich Gott in Christo verläugnen hörte, als gegen die bedeutungslos gewordenen Irrlehrer. Es sind nämlich die längst keine Furcht mehr einflössenden Antitrinitarier [3]), welche er bei der Erklärung des Evangeliums einige Male bekämpft mit Einbegriff der Arianer [4]). Er lässt sich dabei an keiner Stelle so weit auf die Begründung der Gottheit Christi ein, wie dies Origenes in seinem Kampfe gegen die Antitrinitarier gethan; ja Alles, was er in seinem Commentar zu Matthäus in dieser Beziehung vorbringt, geht nicht über das hinaus, was schon der Papst Felix I. (269—274.) in einem Schreiben an den Bischof Maximus von Alexandrien und an dessen Clerus ausgesprochen hat. Die Worte dieses Papstes sind folgende. „Hinsichtlich der Menschwerdung des Wortes und in Bezug auf unsern Herrn Jesus Christus, der geboren ist aus Maria der Jungfrau, glauben wir, dass Er der ewige Sohn und das Wort Gottes ist, nicht aber blosser Mensch, der von Gott nur angenommen und sonach wesentlich von Ihm verschieden wäre; denn der Sohn Gottes hat nicht so die menschliche Natur angenommen, dass er ein Anderer wäre als der

1) Ibd. III. 2. vgl. XVI. 10; XXXIII. 6
2) Ibd. XVI. 4. u. oft.
3) Matth. XI, ist ganz direct gegen die Antitrinitarier gerichtet. —
4) Matth. VIII. 2; XI. 12; XII. 17—18. Die Polemik ist gegen diejenigen gerichtet, qui divinitatem et communionem paternae substantiae Domino detrahentes in diversa haereseos studia efferbuerunt. Vgl. XXVI. 5; XXXI. 3. Es wird dabei allerdings mit grösster Bestimmtheit darauf hingewiesen, dass die Göttlichkeit des Wesens in der Geburt aus dem Vater begründet sei; allein der nachdrückliche Beweis, dass dies die Lehre der h. Schrift sei, tritt an keiner Stelle so deutlich hervor, wie späterhin bei jeder Gelegenheit.

Menschensohn, sondern da er vollkommener Gott war, ist Er in der Menschwerdung aus Maria der Jungfrau zugleich vollkommener Mensch geworden“ [1]). Weiter ging, wie gesagt, auch Hilarius damals, als er das Evangelium des h. Matthäus erklärte, noch nic Er begnügte sich die ihm freilich bereits geläufige Christologie einfachen Sätzen hinzustellen und die Negation zu verurtheilen, wobei es immer auffallend bleibt, dass er nicht gegnerische Beweise anführt und entkräftet. Allein das zeigt uns eben, dass die Gegner ihm noch ferne waren, dass ihre Schläge ihn und seine Gemeinde noch nicht trafen, kurz: dass der Arianismus ihm mit dem Sabellianismus und aller Häresie gegen die Dreieinigkeit überwunden und zur historischen Antiquität geworden zu sein schien.

Er sollte aber bitter enttäuscht werden. Aus dem ruhigen, herzerquickenden Predigen des Evangeliums in seiner Gemeinde musste er unsanft aufgestört werden, — freilich, damit alle seine ungewöhnlichen Kräfte zur vollen Entfaltung und Thätigkeit für das Reich Gottes gereizt würden. — Hilarius wurde gegen das Jahr 355 in den Arianischen Kampf hineingezogen und verwickelt. Der Stand der Dinge war aber damals folgender.

Jener grosse, schlanke, stolze Libyer Arius, der sittenstrenge ernste Alexandrinische Presbyter, welcher, obgleich voll Gemüth und einnehmenden Wesens, dennoch nicht bloss der aufregenden allegorischen Speculation des Philo huldigte, sondern auch von einem allzu verstandesnüchternen dialektischen Netze trügerischer Schlüsse in Betreff des Sohnes Gottes sich gefangen nehmen liess; — jener gewandte Schüler des ruhmreichen Gelehrten und Martyrers Lucian zu Antiochien war einst in offenem Kampfe gegen Andersdenkende mit seiner Logoslehre aufgetreten, um endlich Klarheit in das Verständniss des Dogma's der Trinität zu bringen [2]). Er selbst hatte die klare, ideale biblische Auffassung nicht, und er konnte zu dem Uebernatürlichen sich mit seinem Geiste nicht erheben; aber in seinem natürlichen Gesichtskreise sah er

1) Der Brief ist nicht vollständig erhalten; aber das oben mitgetheilte Bruchstück findet sich bei Mansi I. p. 1114. — Es ist merkwürdig, dass gerade zu Alexandrien, wo schon so oft sich mächtige Stimmen für den Gottessohn erhoben hatten, ein Arius auftreten konnte.

2) Die Kirchenlehrer Augustinus (in Ps. 54. n. 22) und Hieronymus (adv. libr. Rufin. T. II. p. 440. ed. Migne) haben die providentielle Bedeutung seines Auftretens für das vollkommene kirchl. Verständniss der Trinitätslehre hervorgehoben.

klar und bestimmt, und was er darin erkannte, dafür stand er lange offen und ehrlich ein. Allerdings, wenn er nun Uebernatürliches in seinen natürlichen Gesichtskreis hereinzog, so war seine Erkenntniss, mochte er seine Kategorien nach den Gesetzen der Dialektik noch so sicher anwenden, dennoch falsch, wie denn auch seine Lehre von dem Sohne Gottes gänzlich das Ziel verfehlte. Allein die subjective Klarheit, welche er für seine Person trotzdem hatte, liess ihn zuversichtlich für die falsche Erkenntniss eintreten, was sein sittlicher Ernst auch bei drohenden Verlusten und Gefahren ihm erleichterte[1]. Er hat auch unter den entmuthigendsten Verhältnissen, wo er krank und traurig sich nach der Gemeinschaft mit der Kirche sehnte, in dem Glaubensbekenntnisse es nicht an dem charakteristischen, seine Meinung, die er nun einmal für die kirchliche hielt, wirklich ausdrückenden Worte fehlen lassen. Sein freundliches Schreiben, welches er bald nach seiner ersten Vertreibung aus Alexandrien von Nicomedien aus in versöhnlicher Weise an seinen Bischof Alexander richtete, enthält seine Irrlehre in einfachstem und bündigstem Ausdrucke. Sein Buch Thalia, welches er nicht lange darnach herausgab, liess — (das beweisen die uns erhaltenen Fragmente) — an Klarheit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Bei den Verhandlungen des Concils zu Nicaea, wo der kluge, verständige und gewandte Mann sich über den Stand der Dinge nicht täuschen konnte, hat er den Muth gehabt, seine Lehre unumwunden zu bekennen und sich dafür in's Elend schicken zu lassen. Mit diplomatischen Schachzügen, Wortverhüllungen und täuschenden Zugeständnissen suchte nun die Partei des Eusebius von Nicomedien ihren Feldplan durchzuführen. Daher blieben auf der Synode von Nicaea von allen Bischöfen schliesslich auch nur zwei übrig, welche das allgemeine Symbolum nicht unterzeichneten. Der Glaube an die Gottheit Christi war, bei allen Schwankungen die von Lucian's Schule und von der Origenistischen Richtung ausgegangen, doch biblisch und traditionell zu fest gewurzelt, als dass der offenkundige

1) Dass er von Anfang an einer betrügerischen Schlange geglichen, glaube ich dem Epiphanius (haer. 69, 3.) nicht, und ebensowenig, dass er den Ernst erheuchelt habe. Alles, was wir von Arius zuverlässig wissen, erklärt sich psychologisch vollkommen ohne die Annahme der Heuchelei. Andrerseits begreift man bei den unseligen Wirren, welche sein Streit hervorrief, auch sehr wohl, wie Bischöfe und Kaiser ihn so schwarz malen konnten.

Arianismus als Offenbarungsinhalt hätte allgemeinen Eingang finden können.

Eusebius von Nicomedien übernahm die Führung der Partei, welche, wo es nöthig schien, den Namen des Arius fallen liess, aber nicht die Sache, welche derselbe zu vertheidigen für seinen Beruf erachtet hatte.

Arius hatte gelehrt[1]):

Als Gott uns erschaffen wollte, bildete er zuerst aus Nichts ein Wesen, welches er Logos, Sophia und Sohn nannte; dies sollte das Werkzeug sein zu unserer Schöpfung. Der Sohn ist also nicht ewig, denn es gab einen Moment, wo der Vater nicht Vater war. Da Er nämlich, der anfanglose Gott, den Sohn zum Anfange der Creaturen machte und ihn zum Sohne erhob, ist Er selbst Vater geworden. Der Sohn ist die nach aussen offenbar gewordene Sophia, aber nur deshalb, weil er an der innerlich in Gott bleibenden Sophia Theil nimmt; so heisst er auch Logos wegen seiner Theilnahme an dem ingöttlichen Logos: und so ist er Logos und Sohn geworden aus Gnade. Freilich hat er so die höchste Herrlichkeit nächst dem Vater, der wohl noch einen dem Sohne Gleichen, aber keinen Herrlicheren und Grösseren mehr erschaffen kann, empfangen, und er verherrlicht als starker Gott denjenigen, der herrlicher ist als er (d. i. den Vater)[2]).

Allein da der Sohn nicht aus dem Wesen des Vaters ist, so hat er auch von diesem Wesen nichts an sich; er hat nichts Gottgleiches, sondern er ist in Bezug auf Gott wesensungleich. Nicht anders verhält es sich mit dem h. Geiste. Die drei Wesenheiten jener Trias, des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes sind von einander gänzlich verschieden, einander fremd, ohne Gemeinschaft durch Theilnahme. Und weil dem Wesen nach, so sind sie auch der Herrlichkeit nach durchaus und bis in's Unendliche einander unähnlich[3]). Und hieraus folgt, dass der Sohn den Vater, d. i. den „unaussprechlichen Gott," dem

1) Die zuverlässigste Quelle seiner Lehre ist die *Θάλεια*, seine wichtigste Schrift, welche bei seinen Anhängern in gleicher Verehrung stand wie die Bibel. Sie ist vor dem Concil von Nicaea geschrieben, und Freund und Feind hat von jeher die unzweifelhafte Lehre des Arius darin gefunden. Wichtige Fragmente daraus hat uns Athanasius erhalten Orat. I. contr. Arian. c. 5. u. 6. de Synodis Arimin. n. 15.

2) Ueber das *τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνεῖ* vgl. Hefele, Conciliengeschichte Bd. I. S. 245, Anmerkung.

3) *ἀνόμοιοι πάμπαν . . . ἐπ' ἄπειρον.* Athan. Or. I. c. Arian. 6.

schlechthin Nichts gleich oder ähnlich ist, auch nicht vollkommen erkennen kann; der Vater ist ihm unsichtbar und hat ihm Grenzen der Erkenntniss gesetzt. Als Geschöpf kann der Sohn nicht einmal seine eigene Natur ganz erfassen und verstehen.

Diese Lehre des Arius, welche ebenso deutlich in seinen Briefen und in den seine Sache betreffenden Briefen seines Bischofs Alexander enthalten ist, erregte fast allgemein den Unwillen der Bischöfe zu Nicaea[1]. Ein Glaubensbekenntniss in solchem Sinne, wahrscheinlich von Eusebius von Nicomedien verfasst, erschien gegen 300 Bischöfen so offenbar im Widerspruche gegen das biblische und traditionelle Bewusstsein der Kirche, dass es, wie es scheint, ohne weitere Erörterungen verworfen wurde. Die echt arianischen Formen: es gab eine Zeit, wo der Sohn nicht war, oder wo Gott nicht Vater war; der Sohn ist aus Nichts, er ist Geschöpf, Gebilde, von wandelbarer Natur u. dgl. fanden keinen rechten Boden.

Da ersann jener Nicomedische Eusebius, der zunächst ungefähr ein Dutzend Bischöfe hatte, auf die er rechnen konnte, eine List. Er suchte die biblische Wortlehre in den Vordergrund zu drängen und behielt sich und den Seinigen die subjektive Auffassung vor. So gestanden die Eusebianer zu, dass der Logos ewig und unveränderlich und aus Gott sei; aber sie verstanden diese Prädicate so, wie sie selbst in der heiligen Schrift auch von Menschen ausgesagt werden. Damals gelang ihre List nicht, und da sie Concil und Kaiser gegen sich hatten, unterzeichneten sie am Ende sogar das Glaubensbekenntniss mit dem Ausdruck ὁμοούσιος, wenngleich sie diesen nach dem Rathe des Kaisers mit ὁμοιούσιος vertauscht haben sollen, da auf geistige Dinge letzteres allein Anwendung finden könnte. So erzählt wenigstens Philostorgius[2].

Kaiser Constantin hatte bei der Eröffnung des Concils von Nicaea mit rührender Feierlichkeit erklärt, dass ihm die Zwietracht innerhalb der Kirche schmerzlicher und schrecklicher sei als jeder andere Krieg. Nachdem Arius mit seinem geringen Anhange verbannt worden war, schien der Friede im Hause Gottes gesichert. Allein die Eusebianer[3], die arianischen Heuchler, waren die

1) Ungefähr 18 Bischöfe waren auf dem Concil zu Nicaea für seine Lehre oder wenigstens derselben günstig gestimmt.

2) Fragm. l. I. c. 8.

3) οἱ περὶ εὐςέβιον. —

Feinde unter den Hausgenossen; sie haben alle Bestrebungen des Kaisers für die kirchliche Einheit unwirksam gemacht, seine Friedensgedanken stets durchkreuzt, seiner Weisheit, der in Versöhnungsversuchen erfinderischen, gespottet und ihm das Leben verbittert.

Es gelang ihnen schliesslich auch den im Exil, wie es scheint, sittlich gebeugten Arius in ihre Verstellungskunst einzuweihen, so dass er kurz vor seinem Tode zu seinem Irrthum und ehrgeizigen Trotze die Falschheit fügte und den Verdacht des Meineids auf sich lud. Arius war nach dem Ausdrucke des h. Hieronymus wie ein daemonium meridianum an's Licht getreten[1]); wie ein böser Geist schien er ihm den Kampf gegen den Sohn Gottes begonnen zn haben, doch nicht im Finstern, sondern am hellen Mittage. Gerade, offen und ehrlich trat er mit seiner Lehre und deren Begründung hervor, so dass man seinem Bekennermuthe eine bessere Sache wünschen mochte. Aber diesen Ruhm verlor er kurz vor seinem tragischen Ende.

Die Eusebianer aber nahmen zu der Heuchelei noch die zerstörende Waffe der Verleumdung, welche sie vorzugsweise gegen die Säule der orientalischen Kirche, gegen den h. Athanasius richteten. Als die glorreiche Regierung des Kaisers Constantin sich zu Ende neigte, waren sie im Siege, — weil sie den gläubigen, dem Nicaenischen Bekenntnisse treuen Kaiser durch einfaches Ja wie durch feierlichen Eid über ihren eigenen Glauben getäuscht und betrogen hatten. Dieser war auf dem Wege, den schmachvollen Betrug zu entdecken, als er starb.

Da setzten am 9. September 337 drei Kaiser, Constantin's Söhne, sich Kronen auf, nachdem drei ihrer Blutsverwandten, von denen zwei nach dem Willen des verstorbenen Kaisers mitherrschen sollten, meuchlings ermordet worden waren. Die Eusebianer warfen ihre Netze nach Constantius aus, auf dem der düstere Schatten des Verdachtes der Blutschuld in seiner Familie lag. Doch konnten sie nicht hindern, dass zunächst auf Anregung des Kaisers der gallischen Präfektur, Constantin d. J., alle drei Kaiser die Zurückberufung exilirter Bischöfe der orthodoxen Kirche beschlossen und ausführten.

Bald aber zeigte Constantius, der Kaiser der orientalischen Präfektur, Sympathien für die Eusebianer, während Constans,

1) Adv. Rufin. T. II. 440. ed. Migne.

der Kaiser der italienischen Präfektur mit Constantin d. J. den Nicänischen Glauben und seine Vertheidiger ausschliesslich begünstigte. Auch nachdem Constantin d. J. im Bruderkriege gefallen war (340 im Frühjahre), und Constans allein über das Gebiet der abendländischen Kirche gebot, blieb er der Schirmherr der Orthodoxie, und hielt er selbst den morgenländischen Kaiser Constantius in gewissen Schranken. Aber Constans verlor im Anfange des Jahres 350 Reich und Leben gegen den Usurpator Magnentius, und nachdem dieser, von Constantius wiederholt geschlagen, zu Lyon (August 353) seine Familie und sich selbst getödtet hatte, wurde der mittlere Sohn des grossen Kaisers Alleinherrscher in den weiten Reichen seines Vaters. Nun konnte Hilarius dem arianischen Handel nicht lange mehr fern bleiben.

Während des Bruderkrieges zwischen den Kaisern Constantin d. J. und Constans im J. 340 hatte Constantius, angetrieben von den Eusebianern, dem h. Athanasius das zweite Exil bereitet, aus seinem Hoflager den unwissenden und gewaltthätigen Kappadocier Gregor durch militärischen Zwang der alexandrinischen Kirche als Bischof aufgenöthigt und von dem vom Christenthume abgefallenen Präfekten Aegyptens, Phylagrius, zu Alexandrien und allmälig in dem ganzen Patriarchate nicht nur Grausamkeiten sondern auch heidnische Greuel verüben lassen. Er hatte ferner durch die in der Kirchenrechtsgeschichte berühmte, bei Gelegenheit der Einweihung der „goldenen Kirche“ zu Antiochien im J. 341 von 97 Bischöfen abgehaltene Synode, welche mit dem Scheine orthodoxer Einmüthigkeit auftrat, seinem Verfahren gegen Athanasius eine nachdrückliche Bestätigung zu gewinnen gewusst. Dadurch ermuthigt waren die Eusebianer wieder kecker hervorgetreten mit ihrem Arianismus. Das besonnene Vorgehen des Papstes Julius, sowie des Kaisers Constans, wodurch die Synode zu Sardica im J. 344 zu Stande kam, hatte sie nur zur Erbitterung gereizt. Ihr Concil zu Philipopolis hatte den Kaiser Constantius zu vielen neuen Gewaltthätigkeiten verführt, und es scheint in der That, dass nur die Drohung seines Bruders ihn zu einem theilweisen Rückzuge genöthigt, in Folge dessen er im J. 346 den h. Athanasius nach Alexandrien zurückkehren liess, zumal da durch den Tod des Kappodociers Gregor ihm der Entschluss erleichtert worden war. Allerdings mag er um so leichter sich milder gegen Athanasius und seine Anhänger haben stimmen lassen, nachdem er bald nach jener Synode, noch im J. 344 eine bittere Erfahrung

an dem Eusebianer Stephan, dem Bischofe von Antiochien gemacht hatte. Dann hatte er die Restitution des Paulus von Constantinopel, des Asklepas von Gaza und selbst des Marcellus von Ancyra folgen lassen. Die Wendung des Kaisers zu Gunsten der Bekenner der nicänischen Christologie war den Eusebianern so bedenklich erschienen, dass Einige von ihnen, insbesondere Valens und Ursacius die Aussöhnung mit der Kirche und selbst die Gemeinschaft mit Athanasius suchten. Die beiden genannten Bischöfe hatten nach wiederholten Versuchen beides zu Mailand gefunden.

Aber der Fuss des Kaisers Constantius war noch nicht sicher auf der neuen Bahn, als sein Bruder, der ihn hineingelenkt, vom Schauplatze abtrat. Gleich nach dem Tode des Letzeren entwickelten die Eusebianer eine ungemein grosse Thätigkeit. Valens und Ursacius gewannen sie wieder. Nachdem Pannonien gegen Ende des J. 350 von dem Feldherrn Vetranion, der sich am 1. Mai dieses Jahres zum Kaiser hatte ausrufen lassen, an Constantius übergeben worden war, versammelten sie sich zahlreich zu Sirmium, um an dem dortigen Bischofe Photinus, dem Schüler des Marcellus von Ancyra, ihren Eifer für die Orthodoxie gefahrlos vor dem Angesichte des gegenwärtigen Kaisers kund zu thun. Das war nicht schwer, da die Trinitätslehre des Photinus so antibiblisch und überhaupt so häretisch als möglich war. Den in den Anathematismen der ersten sirmischen Formel versteckten Arianismus mag der Kaiser nicht gesehen haben, oder sofern er denselben sah, entsprach er seiner Anschauung. Das Vertrauen des Kaisers zu den Eusebianern war im Steigen, als Valens sein Günstling wurde. Constantius, der Sohn Constantins d. Gr. und der Franke Magnentius, der Thronräuber und Mörder des Constans, konnten nicht nebeneinander Kaiser sein. Es mussten die Würfel um die Alleinherrschaft in der Feldschlacht fallen, und sie wurden zuerst geworfen bei Mursa. An der mörderischen Schlacht am 28. September des J. 351 bei Mursa nahm der Kaiser persönlich nicht Antheil, wie Sulpitius Severus sagt, aus Furcht; er war aber in der Nähe, als sie sich ereignete, und zwar mit Valens, dem Bischofe von Mursa, in der ausserhalb der Stadt gelegenen Kirche der Martyrer. Als nun die Schlacht, die bis mitten in die Nacht hinein währte und mit solcher Erbitterung geschlagen wurde, dass die Heere sich fast gegenseitig aufrieben und Romulus der Oberfeldherr des Magnentius und Menelaus der Be-

fehlshaber der Armenischen Reiterei im Heere des Constantius einander zugleich tödteten, für den Kaiser entschieden war und Magnentius sich zur Flucht gewandt hatte [1]), gelangte auf geheime Verabredung hin die Kunde davon zuerst an Valens. Der Bischof trat mit der Siegesnachricht vor den angstvoll harrenden Kaiser und gab vor, als dieser den Boten selbst sprechen wollte, ihm sei ein Engel erschienen mit der frohen Botschaft von der Flucht der Feinde. Die Bestätigung des Inhaltes der vorgeblichen Offenbarung blieb nicht aus, und das Haupt des Valens umgab seitdem in den Augen des Constantius ein Heiligenschein [2]). Mit ihm und seinem Freunde Ursacius wirkten gemeinsam auf den Kaiser einige syrische, palästinensische und kleinasiatische Bischöfe, Leontius Castratus von Antiochien, Acacius von Caesarea in Kappadocien und einige Andere. Constantius entschied sich für ihre Sache. Mit den genannten Bischöfen begannen Narcissus von Neronias (an den Quellen des Jordan), Theodor von Heraclea und Georg von Laodicea von Neuem den Kampf gegen Athanasius, dessen Beschützer Papst Julius I. am 12. April 352 starb. Freilich war der neue Papst Liberius (seit dem 22. Mai 352) nicht weniger dem Athanasius gewogen und dem nicänischen Symbolum treu; aber die Arianer versuchten mehr bei dem Regierungswechsel in Rom.

Beim Beginne desselben Jahres 353, in welchem Constantius Alleinherrscher wurde, hatte er eine entschiedene Arianerin, Eusebia aus Neigung geheirathet und zur Kaiserin erhoben, deren Einfluss auf den Kaiser bis zu ihrem Tode im J. 360 den arianischen Bischöfen den Sieg erleichterte.

Durch Urkundenfälschung und verleumderische Anklagen wiederholten die Arianer ihre Angriffe gegen Athanasius. Die frühere Geschichte und eine neue Vertheidigungsschrift von 80 Bischöfen schützte diesen zwar vor dem Papste Liberius, der ihn ehrte und liebte, aber nicht vor dem (seit October 353 bis zum Frühjahr 354 zu Arles residirenden) Kaiser Constantius. Auf einer Synode zu Arles, welche der Kaiser an die Stelle der dem Papste versprochenen und nach Aquileja zu berufenden allgemeinen Synode setzte, verurtheilte man den h. Athanasius von Neuem ungehört. Die

---

1) Vgl. über diese entsetzliche Schlacht: Zosimus, Hist. l. II. c. 50—51.
2) Sulp. Sev. Chron. l. II. 54.

päpstlichen Legaten waren schwach und unterzeichneten mit vielen orthodoxen Bischöfen, der Drohung des Kaisers nicht widerstehend, die ungerechte Verurtheilung des h. Athanasius.

Paulinus, der Bischof von Trier, blieb seinem Gewissen treu, und musste deshalb nach Phrygien unter die Montanisten in die Verbannung ziehen. Eine päpstliche Gesandtschaft an den Kaiser, bestehend aus dem Bischof Lucifer von Calaris auf der Insel Sardinien, und aus dem Presbyter Pancratius und dem Diacon Hilarius, erwirkte die Zusage einer neuen Synode, die aber nicht zu Gunsten der Wahrheit und des Rechts vom Kaiser zugestanden wurde. Sie kam zu Stande in Gegenwart des Kaisers im J. 355 zu Mailand. Mehr als 300 abendländische Bischöfe, wenige Morgenländer, erschienen. Zu der Zeit war Eusebius von Vercelli ein Angesehener unter den treuen Bischöfen der Kirche; dieser wollte zu der Synode nicht kommen; aber der Kaiser, die päpstlichen Legaten und Synodalgesandten zogen den Zögernden bittend und mahnend heran, doch nur, damit er die Vergewaltigung der Kirche an seiner Person miterfahre. An die Stelle des Kirchenglaubens trat die Meinung des Valens und Ursacius, und an die Stelle des Kirchenrechts die Willkür des Kaisers, der dem Flehen und Beschwören der treuen Bischöfe gegenüber das unheilvolle Wort zum ersten Male aussprach: „Statt des Rechtes (des Canons) gelte mein Wille!" — ein Grundsatz, der, selbst von dem rechtmässigen Oberhaupte der Kirche durchgeführt, die Kirche zerstören müsste[1]). Als der Kaiser erklärte, er selbst sei Ankläger des Athanasius, und darum müsse den übrigen Anklägern geglaubt werden, wurde ihm zwar offen und ernst die Absurdität seiner Rolle vorgehalten, allein seine erschütternden Drohungen mit Tod und Verbannung erreichten doch die Unterschrift der Verurtheilung des Verfolgten von den Meisten. Unüberwindlich blieben aber Eusebius von Vercelli, Lucifer von Calaris und Dionysius von Mailand; sie wurden verbannt: der Erste nach Skythopolis in Palästina, der Zweite nach Germanicia in Syrien und der Dritte nach Kappadocien. Der durchtriebene Kappadocier Auxentius wurde zum Bischof von Mailand erhoben, um mit an der Führung der arianischen Partei Theil zu nehmen.

---

1) Athan. hist. Arian. ad Monachos. c. 33: *ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν, ἔλεγε, νομιζέσθω.*

Noch in demselben Jahre wurde der Papst Liberius mitten in der Nacht mit grosser Mühe dem Volke, das von Liebe zu ihm glühte, entrissen und nach Beröa in's Elend geschickt [1]), und der mehr als 100jährige Greis, der berühmte Bischof Hosius [2]), bald darauf nach Sirmium. Den päpstlichen Stuhl erklärte der Kaiser für erledigt und besetzte ihn durch den Diacon Felix [3])

Aber die Kirche hatte ausser Liberius und Hosius bei dem ungewohnten Sturme noch zwei aussergewöhnliche Säulen, worauf sie sich stützte: Athanasius im Morgenlande, der den Alexandrinern nur in blutigem Kampfe genommen werden konnte und Hilarius im Abendlande.

---

1) Amm. Marc. XV. 7.

2) Athanasius sagt, dieser sei wahrhaft ein ὅσιος-Heiliger gewesen. Histor Arian. ad Mon. 45.

3) Die hier nur kurz berührte Geschichte der Verfolgungen der Kirche durch die Arianer ist mit kritischer Benutzung aller früheren Forschungen in der neuesten Zeit gründlich untersucht und behandelt worden von Hefele in seiner Conciliengeschichte Bd. I. S. 427 ff.

Kaiser Constantius und seine Umgebung. — Der h. Hilarius.

Kap. VIII.

Wenn der Herrscherglanz des Hauses Constantins des Gr. auch nicht bereits von Claudius Gothicus herströmte, so müsste doch die Söhne jenes durch Glück, Talent und mannigfachen Adel der Gesinnung ausgezeichneten Kaisers ein geheimnissvoller Nimbus umgeben. Es ist nicht zu leugnen, dass ein ungemein vornehmes Wesen sie deutlich kennzeichnete[1]).

Kaiser Constantius machte durch seine Erscheinung einen die Aufmerksamkeit fesselnden Eindruck. Die majestätische Schönheit seines Vaters, welche einst die Augen der Menschen von dem strahlenden Weltbeherrscher Diocletian, wenn er seinen Prachtaufzug hielt, unwillkürlich auf sich lenkte, verleugnete sich an ihm nicht. Am prächtigsten war sein Aussehen, wenn er zu Pferde sass; denn sein Oberkörper war ungewöhnlich hoch und stattlich, seine Beine aber kurz und in ihrer Haltung auf seine Reitkunst, worin er Bewunderung erregte, hindeutend, doch in jeder Hinsicht kräftig und zum Springen und Laufen energisch. Er hatte blondes weiches Haupthaar, — einen Bart trug er nie —, seine Wangen leuchteten in Schönheit, sein blaues Auge war hell und scharf blickend, die Gesichtsfarbe etwas dunkel. Seine Beine waren nur in Vergleich zu dem Oberleibe kurz zu nennen; die ganze Gestalt blieb immerhin gross und schön[2]), und jenes abweichende Verhältniss trug nur dazu bei, den Eindruck der Kraft

---

1) Das Verwilderte oder Verschrobene an den Charakteren seiner Neffen Gallus und Julian ist grossentheils aus deren Jugend-Schicksal zu begreifen.

2) Die Hauptschilderung ist entnommen aus Ammian. M. l. XXI, c. 16. Doch sind auch die Worte bei Cedrenus (p. 244.) benutzt: *Ἦν δὲ Κωνστάντιος τὴν τοῦ σώματος ἀναδρομὴν εὐμήκης καὶ ἐπίξανθος, χαροπὸς τὴν ὄψιν.*

und Stärke hervorzubringen, wie Constantius denn auch nicht bloss im Springen, Laufen und Reiten sich hervorthat, sondern auch im Werfen des Wurfspiesses mit der Hand, im äusserst gewandten und sichern Pfeilschiessen und in jeglicher Waffenkunst des Fussvolks Meister war. Er war einige Male acuten lebensgefährlichen Krankheiten ausgesetzt, die schnell vorübergingen; sonst erfreute er sich andauernd einer vollkommenen, blühenden Gesundheit, welche jede Anstrengung, auch von Arbeit erfüllte Nachtwachen ertrug. Des Schlafes bedurfte er wenig, und er war auch mit Wenigem zufrieden, wenn Zeitumstände und Vernunft es forderten. Die längste Zeit seines Lebens liebte er so sehr keusche Enthaltsamkeit, dass in seinem Verhalten nicht einmal der Verdacht einer sinnlichen Neigung Veranlassung fand. Auch im Essen und Trinken beobachtete er die entschiedenste Selbstbeherrschung und Mässigung. Baumfrüchte ass er gar nicht [1]. In Allem, was den körperlichen Anstand betrifft, war er äusserst rücksichtsvoll, so dass er selbst jede für das Auge unangenehme Gesichtsbewegung vermied und dem feinsten ästhetischen Gefühle nie lästig wurde.

Mit seiner wissenschaftlichen Bildung sah es nicht so glänzend aus. Allerdings hatte Constantin ihm erfahrene und tüchtige Lehrer gegeben [2]; aber seine geistige Begabung liess ihn wenigstens in der Rhetorik und Poesie, worin er sich versuchte, zu einer Auszeichnung nicht gelangen. In der Staatswissenschaft brachte er es weiter. Er nahm ein bestimmtes System fester Grundsätze an, nach welchen er beharrlich regierte bis an sein Ende. Demnach war er in der Verleihung hoher Würden und erhabener Titel sehr sparsam. Kein Feldherr wurde von ihm mit dem Ehrennamen Clarissimus geschmückt; nur Wenige hatten den Titel Perfectissimi. Civil- und Militär-Verwaltung hielt er scharf auseinander. Kaum finden sich einige Beispiele, dass unter ihm eine Militär-Person zu einem Civilamte überging, wie denn auch die Officier-Stellen in der Armee nur von Solchen erreicht wurden, die im Staube des Kriegsdienstes Ausdauer bewiesen und sich abgehärtet hatten. In der Civilverwaltung duldete er keine Einmischung der Militär-Obersten. Den Soldaten-Uebermuth liess er nicht aufkommen. Wenn der sonst so vornehme Chef der Reiterei eine Provinz betrat, sollte der Civil-Gouverneur derselben

---

1) Dies sagt auch Cedrenus am a. O.

2) Euseb. Vit. Const. l. IV. 51. Julian. Orat. 1. p. 11—16.

ihm nicht entgegengehen, ihm einen irgendwie huldigenden Empfang zu bereiten, noch gestatten, dass er sich in irgend eine Civilangelegenheit mische. Nur auf die kaiserlichen Präfekten blickten nach seinem Willen mit althergebrachter Ehrfurcht alle Militär- und Civilbehörden als auf die Spitze aller Aemter und Ehren. Die Präfekten waren aber nicht mehr die Oberbefehlshaber der Leibwache, sondern die höchsten Verwaltungsbeamten der vier grossen Präfekturen Oriens, Illyricum, Italia, Gallia. Es sollten eben den höchsten Beamten, welche die Ersten im Reiche waren nach den Cäsaren, keine Kriegsheere, welche sie zu Kaisern ausriefen, zu Gebote stehen. Lag hierin nun schon eine Bevorzugung der Civilbeamten, so war Constantius auch, wo es sich um die Pflege und den Schutz des Heeres handelte, noch überdies gar zu zurückhaltend, und wenn er Verdienste prüfte, zu ängstlich in der Anerkennung. Die Hofämter vertheilte er nach einer genau beobachteten Regel; niemals tauchte plötzlich ein Unbekannter auf, sondern wer Hofbeamter werden sollte, musste seit einem Decennium als treuer Verwalter eines sonst wichtigen Amtes bewährt und allgemein bekannt sein.

Eine gewisse Staatsklugheit und, — man möchte es gerne annehmen, auch sittlicher Ernst lag in diesen Grundsätzen.

Und Constantius thut Alles in dem Bewusstsein höherer Verantwortlichkeit und persönlicher Abhängigkeit von Gott. Wenn er einen folgenreichen Entschluss fasst, so erklärt er, es geschehe auf Antrieb Gottes vom Himmel her[1]; wenn er von seinem künftigen Handeln redet, spricht er: „so Gott will“[2]; denn dieser gewährt ihm, wie er ihm die guten Zwecke eingegeben, auch die guten Mittel zur Erreichung derselben[3]. Als Diener Gottes, der die Wahrheit ist, wollte auch der Kaiser, wenn er im feierlichen Kreise seiner Mächtigen im Reiche von seinen Absichten sprach, nur klar und einfach sein, weil dies die Art der Wahrheit sei[4]. Wenn er seine höhere Mission betrachtete, so schien dieselbe ihm allumfassend. Der einfache Soldat, sprach er, wie viel Kräfte er auch besitzen mag, nimmt in der Vertheidigung nur auf sich und auf sein eigenes Leben Rücksicht; der Kaiser aber, der Hüter

---

1) Nutu Dei coelestis. Ammian. Marc. XV, 8. u. öfter.
2) A. a. O.
3) A. a. O. XIV. 10.
4) A. a. O. Veritatis enim absolutus sermo ac semper est simplex.

fremden Heils, erkennt sich in der Verpflichtung, die Völker zu schützen, und er muss daher mit freudigem Eifer alle zeitgemässen Heilmittel ergreifen, welche die göttliche Fürsehung ihm darbietet[1]. Vorsicht, Tapferkeit und Milde und jene heilige Gerechtigkeit, welche in himmlischer Ruhe überall das Gleichgewicht herstellt, die Aequitas, die Mutter und Nährerin des römischen Weltreichs[2]: dies waren die Tugenden, deren er sich zu rühmen pflegte.

Um seines hohen Amtes zu walten hielt er es aber vor Allem für nothwendig, überall und immer die kaiserliche Auktorität zur Anschauung und zur Geltung zu bringen[3]. Der Mensch war in ihm untergegangen: er war nur der Kaiser. Er wurde nie anders gesehen als auf den kaiserlichen Kothurnen einherschreitend, über die gewöhnlichen Menschenkinder unerreichbar hervorragend. In der kaiserlichen Auktorität war die Klippe, an der sein gutes Lebensschifflein scheiterte; denn es erfasste ihn der „Kaiserwahnsinn[4]“, der seine guten Eigenschaften unfruchtbar machte oder gar in den Dienst der Ungerechtigkeit und Sünde zog.

Des Volkes Aberglaube förderte seine Ueberhebung. Noch war das Volk nämlich der Vorstellung nicht entwöhnt, dass ihm in dem Kaiser der Hohepriester Gottes erscheine; noch lag ihm dessen Apotheose nicht fern, ja noch lange verehrte es in ihm ein Wesen überirdischer Art, in dem eine höhere Welt durch Wunder der niedern sich nahe. Constantius mochte sich stolz erheben, wenn er sich „den Sieger zu Land und Meer“ nannte; aber mit einer gewissen Ehrfurcht vor sich selbst bekannte er sich als „Semper-Augustus;“ in diesem Ehrentitel lag das Göttliche, das Unantastbare und der Idee nach Unerreichbare der Kaiserlichen Majestät. Er liess sich anreden: Domine beatissime Auguste! Sanctitas

---

1) A. a. O.

2) A. a. O. XXI. 13.

3) Die Haupt-Charakteristik des Kaisers findet sich bei Ammian. Marc. XXI. 16. Dieser folge ich, wenn ich nicht besondere Citate gebe.

4) Dieses Wort klingt hart, mildert aber das Urtheil über die zu berichtenden Eigenschaften und Thaten des Kaisers. Burckhardt („Die Zeit Constantin's d. Gr.“ S. 5. u. 7.) sagt, der Kaiserwahnsinn sei das Schicksal aller nicht sehr begabten Menschen auf dem Throne des röm. Weltreichs. Sie ertragen nicht das Bewusstsein der Herrschaft über die Welt, und Ueberhebung sowohl als Argwohn und Furcht ist ihr Antheil.

tua (Deine Heiligkeit)[1]. Wenn nicht selten bei einer plötzlichen Erhebung zum Kaiser der Purpurmantel von dem Götterbilde im Tempel geholt und der Erwählte damit geschmückt wurde, so war dies bezeichnend. Das Wort „sacer", (geweiht geheiligt), wurde auf Alles angewandt, was zunächst der kaiserlichen Person gehörte, selbst auf die kaiserlichen Gemächer.

Es war nicht bloss das Gefühl körperlicher Grösse und Haltung, welches Constantius bei seinem glänzenden Einzuge in Rom sich tief zu bücken zwang, so oft er durch die hohen Triumphbogen kam, sondern auch man möchte sagen, ein gewisses Erschrecken vor seiner kaiserlichen Majestät, die in dem feierlichen Momente ihn drückte, — gleichsam eine Zuckung der menschlichen Schwäche auf dem kaiserlichen Kothurn[2]. Er sass freilich allein auf dem goldenen, von leuchtenden Edelsteinen strahlenden Triumphwagen, zwischen den von Gold starrenden Fahnen, sonst unbeweglich wie ein Götterbild, die Augen nicht zur Rechten nicht zur Linken wendend, keine Hand rührend, und selbst wenn die Räder einen Stoss erhielten, so dass der Wagen erschüttert wurde, nicht wankend. Der Triumphzug war nicht veranlasst durch allgemeine Ueberwindung der Feinde an den Grenzen des Reichs; es wurde nur der Triumph des Alleinherrschers, der die Usurpatoren niedergeworfen hatte, gefeiert, damit die kaiserliche Majestät in ihrem Sonnenglanze sich zeige. So musterte denn Constantius während seines dreissigtägigen Aufenthalts alle angestaunten Werke und Bauten der früheren Kaiser, um die Grössten auch hierin, wenn nicht zu übertreffen, so doch zu erreichen. Und um einen unvortheilhaften Vergleich von vorne herein zu verhüten, entschloss er sich nach langem hin und her Ueberlegen, auf dem Circus Maximus einen Obelisk zu errichten.

Wie sehr er auch die Vatersorge für die Völker als seine Aufgabe im Munde führte, so war ihm doch thatsächlich die Kaiserwürde Selbstzweck geworden; und indem er für den Glanz und die Auktorität dieser Würde sein ganzes Dasein einsetzte,

---

1) Hilar. Ad Constantium Aug. l. I, u. 2. Vgl. Julian, Brief an die Alexandriner, Epist. X. ed. Heyler: beatissimus Constantius.

2) Ammian. Marc. XVI, 10. Dieser prächtig geschilderte Einzug geschah im J. 356. Der Berichterstatter geht zwar an dieser Stelle absichtlich darauf aus, auf die Schwächen des Kaisers aufmerksam zu machen, bleibt aber doch in dem Thatsächlichen seiner Angaben glaubwürdig.

wurde er selbst eifersüchtig gegen seine Vorgänger, und glaubte er seiner kaiserlichen „Heiligkeit“ etwas zu vergeben, wenn er irgend eine glänzende oder berühmt gewordene That eines früheren Kaisers unnachgeahmt oder unerreicht liess. Das Schlimmste aber war, dass er die schillernde Eitelkeit seiner Person mit der leuchtenden Heiligkeit der Kaiserwürde verwechselte oder auch in Eins aufgehen liess. Folge hiervon war, dass das Wort seiner Schmeichler, das Reich gehe zu Grunde, wenn er einmal aufhöre Kaiser zu sein; — wie an einem Faden, so hange die Ordnung der Welt an seinem Leben [1]), auch ihm Wahrheit schien.

In dem Bewusstsein seiner kaiserlichen Allmacht schien ihm nun sein Wille über alle Gesetze erhaben, derselbe sollte der Canon sein für die Völker und selbst für die christlichen Bischöfe innerhalb ihrer kirchlichen Corporation. Weil er aber fühlen musste, dass dieser sein gleichsam göttlicher Wille dennoch gar häufig auf unüberwindliche Schranken stiess, entstand in ihm eine von Tag zu Tag sich steigernde Leidenschaftlichkeit des Zornes bei erfahrenem Widerspruche, welche ihn über jedes menschliche Maass entflammte [2]).

Auf der schwindelnden Höhe seines Glaubens an die göttliche Unbeschränktheit seiner kaiserlichen Majestät und an das harmonische Verhältniss seiner Person zu derselben beschlich ihn das dunkele Gefühl der menschlichen Abhängigkeit und Unzulänglichkeit in der Gestalt der unablässig drohenden Usurpation. Den Grund der nicht abzuweisenden unheilvollen Ahnung stäter Unsicherheit suchte er in seiner Herrscher-Verblendung natürlich nur ausser sich: und so wurde er, göttliches und menschliches Recht verachtend, herzlos und grausam bis zu dem Grade, dass die Zeitgenossen die Unmenschlichkeit eines Caligula, Domitian und Commodus von ihm überboten sahen.

Er befleckte sich mit der furchtbarsten Blutschuld. Die testamentarische Reichstheilung des Vaters verachtend, liess er seinen Oheim Julius Constantius ermorden; dann seine Vettern, den Cäsar Flavius Julius Dalmatius und den schon mit dem Purpur geschmückten Flavius Claudius Hannibalian, und mit diesen den Patricier Optatus und den Präfekten der Leib-

1) Ammian. Marc. XIV. 5.
2) Ammian. Marc. XIV. 11.

wache **Ablavius**[1]), dessen Tochter **Olympias** späterhin, nachdem sie anfangs dem Kaiser Constans zur Braut bestimmt gewesen, von Constantius dem Armenischen Könige **Arsaces** zur Gemahlin gegeben wurde[2]). Optatus und Ablavius standen dem Range nach den Caesaren ganz nahe. Ausser den Genannten fielen noch durch befohlenen Meuchelmord: der Censor **Flavius Dalmatius Hannibalian**, ein anderer Bruder des Kaisers Constantin und Oheim des Constantius[3]), und der älteste Sohn des ebenfalls ermordeten Julius Constantius, dessen jüngere Söhne Gallus und Julian, der Eine wegen Kränklichkeit, der Andere weil noch ein kleines Kind, ungefährlich erschienen und deshalb bloss durch eine Art Verbannung beseitigt wurden. Es sind hier aber nicht alle Schlachtopfer aufgezählt. Julian erzählt, es seien sechs Vettern, die dem Constantius und ihm gleich nahe verwandt gewesen, getödtet worden; ausser diesen sein Vater, sein Oheim und sein ältester Bruder[4]). Das sind neun. Diesen Opfern wurde vom Kaiser Constantius im J. 354 der 29jährige Cäsar **Gallus** hinzugefügt[5]). Gallus hatte sich freilich mit todeswürdiger Schuld belastet; aber die Art und Weise, wie er von seinem Heere gelockt, isolirt und nach Istrien geführt wurde, um dort schimpflich umgebracht zu werden, ist so alles sittliche Gefühl empörend, dass Ammianus Marcellinus den bald nach seinem Untergang erfolgten unnatürlichen Tod zweier bei seiner Ermordung Mitschuldigen als göttliches Strafgericht bezeichnete. Constantius wusste sich schmeichelnd durch seine gefügigen Werkzeuge um sein Opfer langsam zu schmiegen und zu winden, um es plötzlich grausam wie eine

---

1) Zosim. l. II, 40. Der Bericht wird von den gewichtigsten Zeugen unterstützt. Die Worte der Soldaten, sie wollten von Niemanden regiert sein wie von den Söhnen des grossen Constantin, sind ihnen ebenso eingegeben wie der Mord. Euseb. Vit. Const. IV. 68 führt sie freilich in ganz anderm Sinne an.

2) Ueber Ablavius s. Ammian. Marc. XX. 11; und besonders Eunapius in Vita Aedesii p. 40 ff. ed. Commelin.

3) Diesen verwechseln häufig ältere und neuere Schriftsteller mit seinen im Texte ebenfalls als Ermordete bezeichneten Söhnen Dalmatius und Hannibalian. Vgl. Prosopographia Codicis Theodos s. v. Dalmatius im 2. Theile des 6. Bandes des Codex Theodos. ed. Ritter.

4) In der Rede (resp. in dem Briefe) an Senat und Volk von Athen, wozu in der Pariser Ausgabe von 1630 (4⁰) P. II. S. 292—293 sich Noten finden von Dion. Patavius, die indess nicht ausreichen.

5) Der Neffe des Kaisers Constantin, Nepotian, der Sohn seiner Schwester Eutropia, fiel nicht durch Constantius, sondern durch Magnentius.

Schlange zu erdrücken [1]). Als Apodemius, der beständige und heftige Feind aller Guten [2]), der den Mordbefehl bis Petau in Ober-Pannonien der falschen Schaar, welche den Gallus aus Asien durch Lüge und Meineide entführte, entgegengebracht hatte, worauf man dort bereits dem Cäsar die königlichen Insignien nahm, nach einem Eilritte zum Verderben mehrerer Pferde zu Mailand im Palaste erschien und triumphirend dem Kaiser die Sandalen des Cäsars wie ein Siegeszeichen von einem getödteten Parther-Könige zu Füssen legte; und als nun das Schmeichlerheer in gewohnter Weise den Kaiser adorirte: erhob er sich in seinem Glücke, erkannte die Apotheose an und nannte und schrieb sich selbst: „des ganzen Erdkreises Herrn!" [3]).

Wie ein kranker Körper durch leichten Stoss eine schmerzliche Erschütterung erfährt, so wurde des Kaisers beengtes und empfindsames Gemüth bei jedem leisen Gemurmel erschreckt und mit bangen Ahnungen beunruhigt, es sei etwas wider sein Leben unternommen oder im Plane, und dann richtete er ein Blutbad unter Schuldlosen an und bereitete sich einen beweinenswerthen Sieg [4]). Es quälte ihn ein unüberwindlicher Argwohn, — das schleichende Fieber schwacher Egoisten auf dem Throne. Mochte Zweifelhaftes oder auch offenbar Falsches von Anschlägen gegen seine Kaiserwürde ihm berichtet werden; er nahm es gleich für gewiss und wohlbegründet [5]). Die Folge davon war entsetzlich; denn jeder Angeklagte war sofort ein Verurtheilter, die Entlastung war unmöglich. Beim Kaiser stand die Schuld immer von vorne herein fest; und dann grübelte er ohne Unterlass darüber, wie er den Unglücklichen, auf den sein Verdacht gefallen oder gegen den ihm Verdacht beigebracht worden war, überführen oder in den Schein der Ueberführung versetzen und umbringen lasse. Bei der Verfolgung aller Derer, auf welche bei dem jeder Ohrenbläserei Gehör gebenden [6]) Kaiser der Verdacht fiel, seine

---

1) Das Verfahren des Kaisers gegen Gallus ist in dieser Hinsicht ganz besonders lehrreich. Vgl. Ammian. Marc. XIV. 7—11.

2) Am a. O. XV. 5.

3) Ammian. Marc. XIV. 11. u. XV. 1.

4) L. c. 5. Utque aegrum corpus quassari etiam levibus solet offensis, ita animus eius angustus et tener . . etc.

5) A. a. O: Si quid dubium deferebatur aut falsum, pro liquido accipiens et comperto . . . etc.

6) Ammian. Marc. XIV. 11.

Majestät beeinträchtigt oder verletzt zu haben, verliess er den von dem gemeinen Rechte vorgezeichneten Weg und verfuhr schärfer, den Gallienus an Härte überbietend, obgleich diesem noch zur Entschuldigung gereicht, dass er nur Schuldige strafte. Er bestimmte für solche Processe nur erbarmungslose, unmenschliche Untersuchungsrichter. Und wenn die Schuld sich nicht erweisen liess, so gab er dem Zweifelhaften den Schein der Gewissheit durch Anwendung unerträglicher Foltern. Freigesprochen wurde Niemand; Güter-Confiscation und Verbannung in's Elend war die mildere Strafe, sobald Einer einmal an schwerer Kettenlast wie ein wildes Thier vor die Schranken gezogen wurde; häufiger war die Todesstrafe[1]). Auch in der Wahl der Todesart war er zuweilen verabscheuungswürdig, indem er eine recht lange anhaltende Todesqual herbeizuführen suchte. Er machte bei derartigen sich oft wiederholenden Processen den Eindruck, als wenn er die Gerechtigkeit grundsätzlich und tödtlich hasste. Auch nahm er weder eine Genugthuung an, noch gewährte er je Verzeihung[2]). Und wie aus einem von der Sonnenhitze ausgedörrten dann feuerfangenden Walde auffliegende Funken auch vom leisen Wehen des Windes unaufhaltsam zu entfernten Dorfschaften getragen werden und grosses Unheil anrichten: so wurden auch die aus dem vom Kaiserwahnsinn erhitzten Kopfe des Constantius auffahrenden Funken des Verderbens von dem bösen Hauche der Verleumdung weithin geführt, so dass aus den kleinsten Ursachen ein Heer von Uebeln entstand[3]). Es verhärtete aber der Kaiser sein Herz in dieser Schreckensherrschaft mit dem zunehmenden Alter, wofür die Schaar der niedrigen Schmeichler am Hofe sorgte[4]). Unter diesen that sich hervor der Hofnotar Paulus, ein geborner Spanier, der seine Tücke hinter einem weichen mädchenhaften Angesichte barg und äusserst feinriechend war für die Aufspürung geheimer Gefahren. Der Kaiser gab ihm im October des

1) L. c. 5.

2) Ammian. Marc. XIV. 11.

3) Ammian. Marc. XXI, 16, auf welche Hauptcharakteristik ich hier wiederholt hinweise, um nicht für jeden Satz ein eigenes Citat geben zu müssen. Jenes von Ammian. Marc. gebrauchte Bild habe ich etwas modificirt, um es anschaulicher zu machen.

4) L. c. XIV. 5: Exitiale hoc vitium, quod in aliis nonnunquam intepescit, in illo (Constantio) aetatis progressu effervescebat, obstinatum eius propositum accendente adulatorum cohorte.

J. 353 den Auftrag, gegen einige frühere Anhänger des Magnentius in Britannien die Untersuchung einzuleiten; und Paulus benutzte diese Mission, um die Zeit des Constantius mit einer ewigen Makel zu brandmarken. Er begann die Untersuchung gegen eine kleine Anzahl, zog aber immer Mehrere in sein Netz, fesselte nun Diesen und bald darauf Jenen, verwirrte absichtlich Alles, dass die unschuldigsten und bravsten Officiere in den Process verwickelt wurden, und warf endlich die Schlinge um den Hals des Vice-Präfekten Martinus, welcher an der Spitze jener Provinz stand und mit treuem Eifer die Schuldlosen zu vertheidigen nicht abliess. Da zückte Martinus, ein durch seinen Gerechtigkeits-Sinn ausgezeichneter und durchaus adeliger Mann das Schwert, um jenen Schändlichen zu durchbohren; aber es war zu spät, seine ermattende Rechte konnte den Paulus nicht tödtlich treffen, und so durchbohrte er in verzweifelndem Unmuthe sein eigenes Herz. Der Hofnotar aber führte die meisten Stabsofficiere gefesselt nach Gallien in das Lager des Kaisers, wo sie in schmutzige Gefängnisse geworfen wurden. Dann wurde das hölzerne Pferd, das berüchtigte Marterwerkzeug, aufgerichtet sammt andern Folterapparaten und der Kinnhaken in Bewegung gesetzt. Das Resultat war, dass die Mehrzahl der Gefangenen ihrer Güter beraubt und in's Elend geführt, die Andern aber mit dem Schwerte hingerichtet wurden; denn die Freiheit erhielt Keiner wieder. Der heimtückische Spanier hiess fortan im Munde des Volkes Catena, „Fessel“ [1]. Es war indess dies Trauerspiel nicht das einzige in seiner Art, welches Constantius zu spielen von seinen höfischen Schmeichlern verleitet wurde.

Und dieser Kaiser war auf keinen Ruhm so eifersüchtig, als auf den, „für gerecht und milde gehalten zu werden [2]. Noch kurz vor seinem Tode, als er eben aufbrach gegen Julian, sprach er inmitten seines Heeres voll Verblendung, seine Irrthümer während der Herrschaft beständen darin, dass er zu viel Milde, zu viel „Humanität“ geübt, in der Meinung, diese sei dem Gemeinwohl förderlich [3]. Natürlich gaben die Soldaten seiner Rede Bei-

---

1) Ammian. Marc. XIV. 5.

2) L. c. XXI. 16: Justumque in eiusmodi titulis (scil. de reis maiestatis imminutae vel laesae) capitaliter oderat, cum maxime id ageret, ut iustus existimaretur et clemens.

3) L. c. 13.

fall durch Schwingen der Speere, und seine Umgebung wurde nicht müde, seine Güte und Milde zu bewundern. Und die Solches immer wiederholten, nie widersprachen, und stets huldigten, waren in seinen Augen die Getreuen, die Braven, welche die Heiligkeit der Kaiserwürde in Ehren hielten und seiner göttlichen Auktorität in demüthigem Gehorsam unterwürfig zu sein verstanden. Und so half ihm denn die Vorsicht, keinen Mann zu hohen Hofämtern zu erheben, der sich nicht ein Jahrzehend hindurch erprobt hatte, gar nichts, weil die Erprobung nur darin bestand, dass der Candidat seine Bravour in der Verstellung und Heuchelei bewährte. Der Hof wurde eine Pflanzschule der Corruption.

Seine Gemahlinnen, insbesondere Eusebia, die Eunuchen und einige Hofleute, welche zu jedem seiner Worte Beifall klatschten und ängstlich ihn beobachteten, ob er zu Etwas Ja oder Nein sage, um gleich dasselbe zu thuen, gewannen solche Macht über ihn, dass sie eigentlich regierten, während er den Namen und die Kleider des Kaisers trug[1]). Der Grosskammerherr Eusebius übernahm eine der ersten Rollen, und brauchte seine Macht zum masslosen Unheil, schnell bereit zum Verderben Anderer[2]). Auch Arbetio trat in den Vordergrund, schlau und feurig, um die ausersehenen Opfer durch Arglist und Hinterlist zu fangen. Eine Zeit lang wurden als die thatsächlichen Lenker der Regierung angesehen und von Schmeichlern niederen Ranges verehrt: Latinus, Agilo und Scudilo, der es besonders verstand, Einfalt zu erheucheln[3]). Doch wurde wohl auch ein Günstling durch den Andern beschränkt oder gar beseitigt: aber im Wesentlichen änderte sich das Verhältniss des Kaiser zu den Grossen seines Hofes nicht. Er war freilich der „allerheiligste Augustus" und „Autokrator"; das bezweifelten in seiner Gegenwart am allerwenigsten seine Schmeichler; er allein gab die Befehle, unterzeichnete Gesetze und Decrete und duldete keinen ernsten Widerspruch: aber — seine Hofleute vermittelten ihm die Kenntniss der Zustände und Personen, sie boten ihm dienstwillig das Material zu dem Urtheil — welches sie nämlich gerade wünschten, — dar.

Die Hofleute benutzten aber die Macht, um ihre unersättliche

---

1) Ammian. Marc. XXI. 16. XXIII. 4. vgl. XVIII. 4—5 Libanius, Pro templis, bei Gothofred S. 10. u. dazu die Note S. 44.

2) Ammian. Marc. XIV. 11.

3) Ammian. Marc. XIV. 10. vgl. 11. Zosimus, l. II. 48. 50.

Habgier zu befriedigen und sammelten unter fortwährendem Steuerdruck in den Provinzen für sich ungeheure Reichthümer [1]). Wie die Leute, so war der Herr. Constantius war Liebhaber der Verstellungskunst, legte gerne Fallstricke, war treulos und wortbrüchig [2]).

Sein Verhältniss zum Christenthume zu bestimmen ist nicht ganz leicht, da er bei aller Ueberhebuug und Gesetzlosigkeit des Willens zuweilen doch unter dem Gesetze der religiösen Furcht zu stehen scheint und für die Discussion speculativer Fragen Interesse zeigt. Letzteres lässt sich freilich wohl aus Berechnung erklären. Fest steht zunächst, dass er erst im vorgerückten Alter, nachdem er schon viele Jahre hindurch den Bischöfen das Glaubensbekenntniss vordiktirt hatte, die Taufe empfing. Sulpicius Severus sagt, er sei auf dem Concil zu Mailand (355), dem er in seinem Palast präsidirte, noch Catechumen gewesen; Theodoret dagegen behauptet, er habe beim Beginne des Krieges gegen Magnentius sich taufen lassen [3]). Ferner ist es Thatsache, dass die Heiden ihm die Schuld der kirchlichen Wirren zuschrieben [4]). Ammianus Marcellinus sucht den Grund davon in seiner Unklarheit, Superstition und Rede-Streitsucht. Die an sich klare und einfache christliche Religion habe er mit altweibermässigem Aberglauben vermischt und dadurch verwirrt, dann durch verworrene Grübeleien Zwistigkeiten erregt und diese durch Wortgezänk genährt [5]). Allerdings war Constantius kein tiefer Denker, und er liebte auch mehr den Schein der Wissenschaft als deren wirklichen Besitz: indessen ist doch sein Kampf mit der orthodoxen Kirche so ernst und gewaltig und alle Interessen des Reiches berührend, dass der Grund für das Verfahren des Kaisers wohl tiefer gesucht werden muss.

War er auch zuweilen religiös erregt, so berechtigt uns doch durchaus nichts zu der Annahme, die Religion sei sein tiefstes Lebensbedürfniss gewesen und in ihr habe er den Antrieb zu seinen grössten Kraftanstrengungen gefunden. Das Ideal und das Idol seines Lebens, all seines Sinnens und Trachtens war vielmehr

---

1) Ammian. Marc. XXI, 16; XX, 4. Die Charakteristik des Kaisers Constantius ist absichtlich bloss aus den Profanschriftstellern hier entnommen; doch sei bemerkt, dass die Aeusserungen der Kirchenväter, insbesondere des Athanasius und des Hilarius damit ganz übereinstimmen.

2) L. c. XIV. 11; XXI. 16.

3) Sulp. Sev. Chron. l. II. 55. Theodoret, hist. ecll. l. III. 3.

4) Das war allerdings übertrieben; allein die Wirren nahmen durch ihn die grössten Dimensionen an.

5) L. c. XXI. 16. vgl. die betreffenden Anmerkungen von Wagner.

der höchste Glanz der Kaiserwürde in seiner Person. Von diesem Standpunkte aus muss auch sein Kampf gegen die orthodoxen Bischöfe beurtheilt werden [1]). Auch für die kirchlichen Angelegenheiten hatten allmächtige Günstlinge sich seiner bemächtigt durch schlaue Unterwürfigkeit, Schmeichelei und Lüge. Zwei derselben sind vor Allen hier näher zu bezeichnen: Ursacius und Valens, Arianische Bischöfe, jener Bischof von Singidunum in Mösien, an der südöstlichen Grenze von Pannonien, nahe bei Belgrad, und dieser Bischof von Mursa (dem jetzigen Esseck, Hauptstadt von Slavonien) in Nieder-Pannonien. Sie waren beide sehr jung, es scheint fast vor dem canonischen Alter von dreissig Jahren, zu ihren bischöflichen Sitzen gelangt und hatten sich so stürmisch in den Arianischen Kampf gestürzt und die Parteiführung an sich gerissen, dass die ältern und ehrwürdigen Bischöfe, welche andere Art und Sitte gewohnt waren, vor ihnen erschraken und sie „die beiden gottlosen und unerfahrenen jungen Leute" nannten, mit welchem Namen sie noch bezeichnet wurden, als sie schon ergraute Streiter waren, so oft ihre früheren Thaten erwähnt wurden [2]). Wie zwei Unzertrennliche werden sie ein Viertel-Jahrhundert hindurch immer zusammen erwähnt. Und sie waren in der That einmüthige Freunde, an Bildung, Sitten und Bestrebungen einander ähnlich. Es war ganz die illyrische urkräftige Natur in ihnen, wie wir sie an den aus ihrer Heimath stammenden Feldherren und Kaisern seit der Mitte des dritten Jahrhunderts bemerken. Die Richtung ihrer übersprudelnden Lebenskraft ist aber wenig dem Guten zugewandt. Was die Eunuchen und Hofleute des Kaisers Constantius in Staatsämtern suchen, das begehren sie in den Kirchenämtern; und ihre Weise, es zu erreichen, ist genau die höfische. Von Jugend auf waren sie nach dem Arianischen Catechismus unterrichtet und ihr ganzes religiöses Erkennen war durch das Arianische Bekenntniss bestimmt, in dessen Vertheidigung durch Bibeldeutung und Beschränkung der Terminologie des allgemeinen Symbolums sie früh geübt und vielgewandt waren. Sie waren leichtgläubig in Bezug

---

1) In der Darstellung seines Verfahrens gegen Hilarius wird dies deutlich genug hervortreten.

2) Zum ersten Male werden sie mit Bezug auf ihre Sendung in die Mareotis durch die Synode von Tyrus im J. 335 von der Alexandrinischen Synode vom J. 339 so genannt.

auf die Verleumdung ihrer Gegner und leichtsinnig in der Aufstellung falscher Anklagen, an denen sie hartnäckig festhielten. In Verhandlungen zeigten sie sich schlau, diplomatisch, oft unverschämt lügenhaft[1]). Sie waren äusserst zäh und nachhaltig in jeglicher Arbeit für ihre Partei und geschickt, dieselbe zu kräftigen und zu mehren. Der ganze Episcopat der beiden Pannonien war durch sie Arianisch. Den Kaiser zu gewinnen und zu fesseln für ihre Interessen scheuten sie kein Mittel, behauptete Valens sogar mit unglaublicher Dreistigkeit himmlische Erscheinungen gehabt zu haben. Glaubten sie aber der Kaisergunst sicher zu sein, so waren sie gegen ihre Mitbrüder herrisch und gewaltthätig. Einträglichere Bisthümer liebten sie, und die Pfründe ging ihnen selbst über das Arianische Bekenntniss[2]).

Mit solchem Kaiser also, mit solchem Hofe und mit solchen Hofbischöfen hatte Hilarius es zu thun.

Hilarius tritt uns schon aus seinem Familienleben als eine milde, harmonische Gestalt entgegen. Seine Heimath war erfüllt von dem wohlthuenden Eindrucke, den sein eheliches Leben hervorgerufen hatte, und um das liebe Haus wob sich bald der Zauber der Poesie. Was die Sage uns erhalten hat, beweist, dass Hilarius in Allem als Haupt und Vorbild erschien, und dass Gemahlin und Tochter nur mit Ehrfurcht zu ihm aufschauten, und von ihm den Willen Gottes als Richtschnur ihres Wandels lernten.

Als Mensch erschien er Vielen durchaus ideal. Bewunderung, Verehrung, Liebe flösste seine Erscheinung ein; nur dem Falschen und dem Selbstsüchtigen war sein Anblick beschwerlich; nur der irdisch Gesinnte wünschte, dass er in's Elend wandere.

Hilarius der Bischof war das treue Nachbild apostolischer Grösse, der Stolz der gallischen Christen, das Vorbild der grössten Kirchenlehrer des vierten und fünften Jahrhunderts.

Hilarius wuchs heran in aller Wissenschaft und Cultur der gelehrten und der wahren Humanität sich rühmenden Heiden; er suchte und fand die Vollkommenheit des Mannesalters in der christlichen Weltanschauung und Hoffnung. Er entfaltete sein inneres Leben so, dass man in Allem den zur Pflege und Fort-

---

1) Hil. De Syn. c. 79.

2) Es scheint überflüssig, für diese Schilderung die einzelnen Belegstellen aus Athanasius, Hilarius, Sulp. Sev. und Anderen hier anzuführen, da über die Charaktere beider Männer die Urtheile nicht besonders abweichen.

bildung der Wissenschaft berufenen Geist erkannte. Es war ein unabweisliches Bedürfniss des Systematischen in ihm; sein geistiges Leben forderte principiell die Ordnung. Das Wohlgegliederte, das von der Vernunft Beherrschte, das Gebildete, das Schöne gefiel ihm allein. Er erstrebte die Ruhe der Ordnung in der Wissenschaft wie im Leben. Er fand ein geistiges Rangverhältniss unter den Sprachen der Völker, und erkannte die Gesetzlichkeit in dem denkenden Menschengeiste überhaupt. Seine grossartige Weltanschauung gewährte ihm den Eindruck des wunderbarsten Dramas; in dem Tragischen und Schicksalvollen ging ihm die Idee der persönlichen Freiheit nicht unter, und in den Wirr- und Irrsalen der Völker behielt er den Weg der Wahrheit im Auge, wie er in der Barbarei, in dem Aufruhr und in den Schlachten die Zuversicht nicht verlor, dass die Geschichte des Menschengeschlechtes noch die Entfaltung desselben nach dem Vorbilde seines schönen Ideals sein werde. Auf diesem Standpunkte besass Hilarius die grösste Klarheit des Geistes und Ruhe und nachdrückliche Thatkraft im Kampfe um die Wahrheit. Kein noch so künstlich gewundenes und verborgenes dialektisches Netz vermochte ihn zu fangen; er dagegen brachte seine Gegner durch seine feine Art zu disputiren sofort in Verwirrung.

Wie er die Ordnung in seiner Intelligenz über Alles schätzte, so auch in seiner Willensrichtung und in seiner Liebe. Die Klugheit der Welt und die arglistige Diplomatik des Hofes verschmähte er, obgleich er wusste, wie viel damit zu erreichen war. Sein Charakter war einfach, gerade und wahrhaftig, so dass er in seiner Durchsichtigkeit vor dem Angesichte Gottes bestehen konnte.

Hilarius war nämlich in seinem ganzen Wesen und Leben religiös. Wie zu allem Wachsthum der Blume das Licht, so war ihm zu jeder Lebensregung Gott nothwendig. Nur in dem erklärten Verhältnisse der Abhängigkeit von Ihm, wie der Liebesgemeinschaft mit ihm wollte er reden und handeln [1]), in einem Bekenntnisse Gottes, das ein Gotteslob sei [2]). Insofern aber sein ganzes Leben ein Loblied Gottes war, dachte er sich wurzelnd

---

1) In Ps. 64, 2: Omnis enim nobis res atque sermo cum confessione Dei ineundus est.

2) In Ps. 118. l. 8. n. 15: Confessio vero non semper ad peccata referenda est, verum etiam in Dei laudibus intelligenda est.

in dem Erlöser des Geschlechtes, in welchem er seine adelige Abstammung rühmte, in dem er königlichen Blutes zu sein sich freute [1]). Wie sehr er hiernach sein Leben als ein in Wurzel und Blüthe himmlisches betrachten musste, so war er doch von Nichts weiter entfernt als von Ueberhebung. Er war demüthig und anspruchslos wie ein schuldloses Kind [2]). Das himmlische Leben ist ihm ja auf Erden kein anderes als das demüthige. Denn es ahmt das Leben Christi nach, der, da er in der Hoheit der göttlichen Majestät von Ewigkeit her war, die menschliche Natur angenommen und sich selbst erniedrigt hat. Diese Selbsterniedrigung bis zum Tode am Kreuze war die grosse That der Welterlösung. Da nun das himmlische Leben auf Erden in seiner Nachfolge besteht, so ist auch die grösste That des Glaubens, der Wurzel jenes Lebens, die Demuth [3]). Nicht dafür hat der Sohn Gottes die Erhebung seiner menschlichen Natur in die Glorie des ewigen Vaters als Lohn empfangen, weil er nach des Vaters Vorschrift den Himmel befestigte und dem Kosmos seine Schönheit gab, sondern jenes ist der Preis der Demuth, jenes ist ihr Lohn [4]). Die Demuth schliesst alle Ehrentitel und Preise des Glaubens, d. i. des himmlischen Lebens aus dem Glauben in sich [5]). So war denn Hilarius von Herzen demüthig. Er bekannte, dass er alle seine Güter an Leib und Seele Gott verdanke, Ihm schulde. Was seine eigene That war, hielt er nicht für vollkommen; er glaubte, die menschliche Natur könne dem Irrthume nicht immer ausweichen, und darum blieb er einerseits persönlich der Zurecht-

---

1) Ibd. l. 14. n. 9.

2) Er rühmte sich auch nicht seiner Würde. Die Vita in der Benedikt. Ausgabe (Paris 1693) legt ihm vor Kaiser Constantius die ruhmredig klingenden Worte in den Mund (XC): Episcopus ego sum, „Ich bin Bischof". Viehhauser schreibt dies nach mit Zusatz und unrichtigem Citate. (A. a O. S. 15.) Jene Worte (Ad Constantium l. II. 2.) haben im Zusammenhange einen ganz andern Sinn, da nicht auf episcopus der Accent fällt, sondern auf episcoporum communione. Hilarius sagt: „Ich bin ein Bischof, der sich in der Kirchengemeinschaft mit allen Bischöfen Galliens befindet."

3) In Ps. 130. 1: certe meminisse debemus, maximum fidei nostrae opus esse humilitatem.

4) In Ps. 118. l. 14. n. 10.

5) In Ps. 118. l. 20. n. 1: In humilitate scilicet docuit omnia fidei nomina et praemia contineri.

weisung immer zugänglich[1]), und war er andrerseits stets nachsichtig und rücksichtsvoll in der Beurtheilung Anderer, so weit sie nicht offen darauf ausgingen, „Jesum aufzulösen“, die göttliche Natur des Sohnes zu leugnen und die Oeconomie der Heilsordnung auf diese Weise zu zerstören. Er war geduldig und versöhnlich, so lange als möglich zur Vermittelung geneigt[2]).

Gegenüber den Trägern der Auktorität war er nachgiebig, wo er nur konnte. So z. B. fügte er sich in die damals am kaiserlichen Hofe noch mehr als in der Kirche wuchernde Titulatur, welche gewiss seinem Geiste widerstrebte. In den zwei eine Sinnesänderung bezweckenden Büchern an Constantius geht er mit rührender Gewissenhaftigkeit darauf ein.

Aber die Demuth mit allen ihren Consequenzen hinderte ihn nicht, sich in jener Unabhängigkeit des Geistes zu bethätigen, welche in dem Adel der Kinder Gottes wohlbegründet ist. „Viele,“ sprach er, „wollen die Freiheit unseres Glaubens in Fesseln schlagen; aber über unsere Zuversicht, die wir in Christo haben, übt Niemand Gewalt[3]).“ Vor Allem gelingt es Jenen nicht, durch Druck die Demuth zum knechtischen Sinn zu machen. Denn Hilarius hielt dafür, dass die Demuth nicht niedrig, nicht gemein fühlen solle. Der Sinn des Demüthigen, sagte er, ist im Himmel, seine Seele in den Höhen. Demüthig ist man mit dem Herzen, mit welchem man jenem lieblichen Joche der Sanftmuth sich unterzieht; erhaben mit dem Geiste. Dies ist also das zwischen der Demuth und der Hohheit einzuhaltende rechte Verhältniss: dass wir demüthig sind mit dem Herzen, aber an Sinn und Seele erhaben[4]). Sie preiset hoch die Gottesfürchtigen ohne Ansehen der Person, und sie ist unabhängig in ihrer Verachtung der Böswilligen, — ohne Ansehen der Person[5]). Die Demuth darf nicht entbehren der Standhaftigkeit; im Dienste Aller sollen wir uns

1) In Ps. 140. 8. Diese Stelle enthält zugleich sehr schöne Bemerkungen über das Verhältniss der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit zueinander, und über die Beobachtung des Maassvollen selbst mit Rücksicht auf die Barmherzigkeit.

2) Seine rücksichtsvolle Mässigung rühmt Facundus Hermian. contr. Mocianum.

3) In Ps. 124. 7.

4) In Ps. 130. 4: Tenendus ergo humilitatis et altitudinis modus est: ut corde humiles, sensu vero et anima simus excelsi.

5) In Ps. 14. 13.

die Freiheit Gottes bewahren, damit wir nicht bei den Angriffen der Gewalthaber gegen uns in Schrecken gerathen und nicht weichen der Uebelwollenden Willkür [1]). Wenn Könige Ungerechtes forderten, hielt er es für eine schimpfliche und unsittliche Schmeichelei, ihnen dabei dienstbar zu sein[2]). Der Freimuth des Hilarius, den er in den beiden Büchern an den Kaiser Constantius dargethan, steigerte sich in der Schrift gegen denselben, unbeschadet seiner Demuth bis zum Heldenmuthe. Er wusste, dass das Leben ein Kampf sei von Jugend auf, insbesondere für den Gottesfürchtigen [3]). In diesem Kampfe bewährte er immer ritterlichen Muth. Und er kämpfte nicht für die Laune der zufälligen Träger der Auktorität, sondern für die ewige Wahrheit. Es erweitert sich ihm das Herz, wenn er von der Vertheidigung der Wahrheit vor dem Angesichte der Könige redet [4]). Siegesgewiss ist er dabei im Vertrauen auf die Hülfe Gottes [5]).

Wie ihn aber seine Demuth nicht hinderte, hochgemuth vor das Angesicht des Kaisers zu treten als Anwalt der Wahrheit, — und zwar nicht im Vertrauen darauf, dass er Bischof sei, sondern im Vertrauen auf die Hülfe Gottes, welche dem Herolde der Wahrheit zu Theil wird [6]), — so hielt sie ihn auch keineswegs zurück, mit edler Selbstständigkeit Synodal-Majoritäten von 300 bis 400 Bischöfen zu bekämpfen und seine Ueberzeugung ihnen gegenüber geltend zu machen, dass er die Wahrheit besser wisse, und sie zu warnen vor der Gefahr der Verblendung im Irrthume, welche das Majoritäts-Gefühl erzeugt [7]). Er hielt es für Pflicht, dass man sich selbst von den nothwendigsten Gliedern der Kirche trenne, wenn dieselben zum Aergerniss geworden [8]): und solcher Pflicht hat er, der überhaupt ein Mann der

---

1) A. a. O. 12: Non oportet humilitatem carere constantia; et libertas Dei a nobis in ea quam omnibus debemus servitute retinenda, ne ad potentium impetus terreamur, ne ad malevolorum arbitria cedamus.

2) A. a. O.

3) In Ps. 128. 1: Non otiosa aetas religiosi viri est, neque quietam exigit vitam. Impugnatur iam ab ipsis iuventutis suae annis et impugnatur saepe.

4) In Ps. 118. l. 6. n. 10. Hoc officium dilatati cordis est etc.

5) A. a. O. l. 11. n. 8. Auxilium a Deo est veritatis praedicatori.

6) Das missverstandene Episcopus ego sum würde ihm am wenigsten andern Bischöfen gegenüber genützt haben.

7) De Trin. VI. 1. Die Ursache, wodurch es geschehen, dass ein ganzer „Haufen“ von Lehrern des Irrthums aufgestanden, erörtert er a. a. O. X. 2.

8) In Ps. 118. l. 17. n. 11.

That war, stets entsprochen. Mit besonderer Auszeichnung und voll sichtbarer Bewunderung nannten die Zeitgenossen, welche dem Glauben an den Sohn Gottes treu geblieben, ihn den Bekenner. Schon Hieronymus konnte sagen, Hilarius werde auch seines Bekenntnisses wegen überall gepriesen, wo immer der Name der Römer genannt werde, also auf dem ganzen gebildeten Erdkreise [1]). Er war ein unerschrockener Streiter Christi, mochten die Feinde von Aussen kommen, oder Hausgenossen sein. Als Herold der Wahrheit redete er nur Wahres, und so lange er die Wahrheit sprach, glaubte er die Grenzen der apostolischen Freiheit nicht zu überschreiten [2]). Er schwieg lange, wo geheiligte Auktoritäten in die Irre gingen, oder er redete die Sprache der Liebe und des hohenpriesterlichen Mitleids, das er uns so anschaulich an dem Propheten geschildert hat [3]); oder er sprach mit wissenschaftlicher Ueberzeugungsgewalt, wie seine gelehrten Schriften sie bekunden; wenn er aber, nachdem Alles fruchtlos gewesen, den Mund öffnete zum Bekenntnisse: dann war jedes seiner Worte erschütternd und ein Zeugniss seines Mannesmuthes. „Lasset uns das Leben einsetzen für die Heerden, denn die Diebe sind hereingekommen und der Löwe geht wuthschnaubend umher. Lasset uns mit diesem Rufe ausziehen zu dem Martyrertode, denn der Engel des Satans hat sich in den Engel des Lichtes gekleidet [4])!“

---

1) Epist. 141. ad Marcellam. — ubicunque Romanum nomen est, praedicatur (Hilarius).

2) Contr. Const. 6.

3) In Ps. 118. l. 7. n. 4: Ob irreligiosas hominum impietates exanimis est.

4) Contr. Const. 1: Ponamus animas pro ovibus, quia fures introierunt, et leo saeviens circuit. Ad martyrium per has voces exeamus, quia angelus satanae transfiguravit se in Angelum lucis!

II. Buch.

Kampf und Sieg.

Die Verweisung in's Elend.

Kap. I.

Hilarius hatte an der Synode zu Mailand im J. 355 nicht durch persönliche Gegenwart Antheil genommen [1]. Aber ihre Folgen sollten ihn erreichen. Der Kaiser Constantius betrachtete den durch die genannte Synode errungenen Vortheil für seine Arianische Sache wie einen auf dem Schlachtfelde erkämpften Sieg, den man verfolgen und benutzen muss. Nachdem seine Feldherren in blutigen Schlachten den Magnentius niedergeworfen hatten, entsandte er über das abendländische Reich eine Fluth von Spähern und Untersuchungsrichtern der niedrigsten und grausamsten Art, welche alles gemeine Denuntiantenvolk in ihren Dienst nahmen und alle Lande mit Schrecken erfüllten. Ein Beispiel hiervon wurde früher in dem Spanier Paulus angeführt. Zwei Jahre darauf, nach der Synode von Mailand, wurde von dem kaiserlichen Hofe eine ähnliche Fluth abscheuerregender Menschen über das Abendland ausgespieen. Es gingen zu den einzelnen Städten, zu allen Bischofssitzen die Notare und andere Palastbeamte mit kaiserlicher Vollmacht gegen die Bischöfe und mit Befehlen an die Civilbeamten der Justiz und an die Magistrate der Städte. Der Auftrag lautete dahin, dass die kaiserlichen Beamten in Vereinigung mit den Municipalbehörden den Bischöfen Gewalt anthun sollten; und dieser Befehl wurde so rücksichtslos ausgeführt, als

---

1) Für seine Anwesenheit bei jener Synode giebt es kein historisches Zeugniss von irgend welcher Bedeutung. Dagegen spricht, dass er unter den zu Mailand Exilirten nicht aufgeführt wird, während es gewiss ist, dass er nie, weder in seiner Stellung zu Athanasius noch in seinem Glauben an die Gottheit Christi, gewankt hat. Zu Mailand aber wurde kein Freund des Athanasius und kein Orthodoxer verschont. Das Stillschweigen über seine Anwesenheit, wenn sie stattgefunden hätte, wäre geradezu unerklärlich bei seiner hervorragenden Persönlichkeit und Energie.

es ein Tyrann nur wünschen konnte. Die weltlichen Palastbeamten und die kaiserlichen Richter hatten freilich nicht dasselbe persönliche Interesse, wie bei einer politischen Verfolgung; denn die Verfolgten waren meist solche, die ihnen weder kaiserliche Gunsten noch Aemter noch Güter streitig machten; so wäre es immer möglich gewesen, dass dieselben, wenn auch nicht aus Uebermuth, so doch aus Ueberdruss lässig geworden wären. Um dieses zu verhüten, gab ihnen der Kaiser interessirte Geistliche aus dem Clerus der Bischöfe Ursacius und Valens zur Seite, die gewiss ihren Bischöfen an Eifer für den Arianismus so wie an Dreistigkeit und Zähigkeit in der Verfolgung nicht nachstanden [1]). Sie hatten den Auftrag, jene Beamten anzutreiben, und insbesondere die nicht eifrigen Richter beim Kaiser zu denunciiren. Den Magistraten wurden zunächst Geldstrafen angekündigt und andere Drohungen hinzugefügt, wenn sie nicht thatkräftig miteinschritten. Es sollten aber Alle durch gemeinsame Aktion Eins von diesen beiden erreichen: entweder die Unterschrift der einzelnen Bischöfe unter die Absetzung des Athanasius mit der Erklärung der Kirchengemeinschaft mit den Arianern, oder die Exilirung derer, die sich weigerten, jene zu leisten. Die Richter pflegten kurz zu sagen: „Entweder unterschreibt, oder weichet von Euern Kirchen!" Auch gegen diejenigen, welche sich auf die Seite widerstrebender Bischöfe stellten, wurde die Verfolgung gerichtet: sie mussten Fessel, Beschimpfungen, Verwünschungen, Wegnahme der Güter erdulden. Da wurde jede Gegend, jede Stadt mit Schrecken und Verwirrung erfüllt, und Klagen und Seufzer des Volkes vernahmen die Richter, wenn die Bischöfe gefesselt fortgeführt wurden [2]). Die Arianischen Bischöfe beschränkten aber hierauf nicht ihre Thätigkeit, dass sie direkt solche Massregeln von dem Kaiser erwirkten; sie suchten ihrem Vernichtungskampfe gegen die Orthodoxen noch dadurch den vollständigen Sieg zu sichern, dass sie die Sendboten der kaiserlichen Gewaltthätigkeiten durch eine Fluth von falschen An-

---

1) Athan. hist. Arian. ad mon. c. 31: *καὶ γὰρ εἶχον οἱ ἀποσταλέντες μεθ' ἑαυτῶν κληρικοὺς Οὐρσακίου καὶ Οὐάλεντος.* Es ist ohne Zweifel ein Versehen, wenn Hefele (Concil. Gesch. I. S. 636) schreibt, man habe den öffentlichen Beamten die beiden Bischöfe Valens und Ursacius selbst als Wächter und Mahner zur Seite gegeben.

2) A. a. O. Es ist kein Grund, eine Uebertreibung hier anzunehmen; Die Thatsachen sind unzweifelhaft.

klagen, die sie ihnen schriftlich übergaben oder zuschickten, unterstützten, und andererseits viele Bischöfe an das kaiserliche Hoflager lockten, wo sie dann als Gefangene behandelt wurden und so lange Schmach und Unbill erfuhren, bis sie durch die Unterschrift gegen Athanasius und für die Arianer sich Audienz bei dem Kaiser erkauften und Freiheit erlangten, oder in die Verbannung zogen [1]).

In Gallien hatte die Arianische Partei um diese Zeit einen mächtigen Führer an Saturnin [2]), dem Metropoliten von Arelate (Arles). Arelas oder Arelate gehört zu den berühmten Städten des römischen Weltreichs, welche der Dichter Aquitaniens, Ausonius, besungen hat [3]). Im Anfange des fünften Jahrhunderts (409) wurde diese Stadt von dem in Britannien zum Kaiser ausgerufenen Fl. Constantinus zur Residenz eines grossen westlichen Reiches erhoben, das er freilich dauernd nicht behaupten konnte. In der Provinz Gallia Narbonensis an dem stolzen Rhonestrome gelegen, hatte sie, durch zwei Arme des Stromes mit dem Meere eng verbunden, alle Vortheile ihre Lage zu benutzen verstanden. Sie war eine reiche Handelsstadt, die alle Kostbarkeiten der Welt in ihren Häfen sammelte, um die nach Schätzen begierigen Völker zu befriedigen. Sie erregte frühzeitig die Aufmerksamkeit der Römer, — Caesar liess zwölf Schiffe dort bauen zur Belagerung Massilia's, — welche sie durch starke und ansehnliche Bauten auszeichneten, die der Ostgothen-König Theoderich zu restauriren befahl. Es gab dort ein grosses Amphitheater, einen 50 F. hohen Aegyptischen Obelisk und andere Staatsgebäude und Monumente. Dem Kaiser Constantius war die Stadt herrlich genug, den Beginn des dreissigsten Jahres, seitdem er mit dem Purpur geschmückt worden, in derselben mit kaiserlicher Pracht durch theatralische Darstellungen und Circensische Spiele festlich zu begehen [4]). So wurde Arelate das „Gallische Rom", die Fürstin der Städte, deren Glanz Bewunderung erregte und deren Reichthum Völker beglückte [5]). Die Bischöfe der Viennensischen Provinz

---

1) Athan. a. a. O. c. 32.

2) Sulp. Sev. Chron. l. II. 60. nennt ihn den dux der Arian. Partei.

3) De cl. urb. VIII.

4) Ammian. Marc. XIV. 5.

5) Auson. a. a. O. Gallula Roma Arelas . . . . . . populosque alios et moenia ditas. — Vgl. Epist. XXIV. v. 81.

nannten sie in einem Schreiben an den Papst Leo I. (a. 450) „die Mutter aller Gallischen Städte“.

Nun hatte aber seit den apostolischen Zeiten der Rang der Bisthümer sich vorzugsweise nach dem politischen Range der Städte gerichtet. Veranlassung hierzu hatte wohl die Praxis der Apostel selbst gegeben, wonach sie bei ihren Missionsreisen in der Regel zuerst den Provinzial-Hauptstädten sich zuwandten, um in diesen eine Gemeinde zu gründen als Mittelpunkt für die ganze Provinz. Sie wurden dann wie von selbst auch kirchliche Metropolen durch Gründung von Filialen. Die politischen Metropolen waren ursprünglich zum grossen Theile wenigstens zeitweise Sitze der Apostel gewesen: auch dieser Umstand hatte ihnen Ansehen gebracht. Aber man vergass dies bald, und leitete das höhere Ansehen der Bischöfe dieser Städte aus politischer Anschauung der kirchlichen Dinge her, wobei immerhin bei den Einsichtigen auch der praktische Gesichtspunkt mitwirkte. Das ging so weit, dass sogar noch im Laufe des vierten Jahrhunderts das zweite allgemeine Concil (a. 381) die Ansicht aussprach, der Bischof von Rom habe nur deshalb seinen Vorrang vor andern Kirchen, weil er der Bischof der alten Hauptstadt des Reiches sei, und dadurch einen Beschluss motivirte, der verhängnissvoll geworden ist für die griechische Kirche. Das Concil stellte nämlich als seinen dritten Canon den folgenden auf: „Der Bischof der Stadt Constantinopel solle den Ehrenvorrang (innerhalb der ganzen Kirche) haben (zuerst) nach dem Bischofe von Rom, weil jene Neu-Rom sei[1].“

Durch diese allgemein verbreitete Auffassung war es auch geschehen, dass der Bischof von „Gallula Roma“, von Arelate schon frühzeitig ein hohes Ansehen gewann. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts war er entschieden schon im Besitze des Vorrangs vor allen Gallischen Bischöfen. Als im Anfange des 5. Jahrhunderts der Bischof von Vienne ihm den Vorrang streitig zu machen suchte, kam dieser Handel auf einer Synode in Turin (22. Sept. 401) zur Sprache und es wurde demjenigen die Prima-

---

1) . . . . . διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην. Die Haltlosigkeit der Scheingründe, welche Baronius gegen die Aechtheit dieses Canons aus subjektiver Stimmung, die ihn bei aller Wahrheitsliebe im Uebrigen so oft verleitet hat, der Geschichte Gewalt anzuthun, vorbringt, hat Hefele (Conciliengesch. II. 17—18), der ihn so häufig berichtigt, dargethan.

tialwürde zuerkannt, welcher beweisen könne, dass seine Stadt die Metropole sei. Darüber konnte freilich kein Zweifel sein [1]). Der Papst Zosimus schützte im J. 417 den Bischof von Arelate in seinen Primatialrechten über alle Bischöfe von Gallien und den sieben Provinzen, und bezeichnete seine Stellung als eine solche, die derselbe „von Alters her" habe [2]).

Es war also von der grössten Wichtigkeit für den Kaiser Constantius und für die Arianer, den Bischof Saturnin im gallischen Rom auf ihrer Seite zu haben. Der Aufenthalt des Kaisers daselbst im Spätherbste des Jahres 353 hatte ohne Zweifel viel dazu beigetragen, den Bischof für die Arianische Sache mit Eifer zu erfüllen; denn dem Saturnin machte der sichtbare, sinnliche Augen entzückende und blendende Glanz des Hoflagers eines Kaisers Constantius mehr Eindruck als der unsichtbare Himmel mit seiner ihm ohnehin zu hoch liegenden Metaphysik. Saturnin war es werth, der Genosse der kaiserlichen Hofbischöfe und Palastbeamte zu sein. Unwahrheit, Heuchelei, Gewaltthätigkeit und frivole Dreistigkeit dienten seinem Ehrgeize [3]). Er war geistig unbedeutend, aber ein ränkevoller Parteigänger [4]). Es bedurfte für ihn nach der Synode zu Mailand nicht erst der kaiserlichen Parole. Schon auf der Synode in seiner Stadt, welche der Kaiser dort im J. 353 unter der Leitung des Valens und Ursacius in seiner Gegenwart veranstaltet, hatte er Schule gehabt; von Mailand kehrte er als Meister zurück. Er begann sofort durch Drohung und Vergewaltigung mittelst des kirchlichen Gehorsams die Bischöfe Galliens und der sieben Provinzen zu zwingen, ihm zu folgen zu der Arianischen Fahne.

Aber ein unerwarteter Widerstand hielt seine Erfolge auf und setzte ihn in Schrecken. Hilarius erhob sich gegen ihn, freilich ihm nur durch seine Persönlichkeit furchtbar; denn Hilarius war einfacher Bischof von Poitiers, gehörte mit seinem bischöflichen Sprengel zu dem Gebiete der sieben Provinzen und war demnach dem Saturnin kirchlich untergeordnet. Aber er trat diesem hohen Metropoliten, der um so mehr auf seine Würde hielt, je ohn-

---

1) Mansi, T. III. S. 859. ff.

2) Mansi, T. IV. S. 359. u. 363—365.

3) Man vergleiche über ihn Hil. Fragm. XI, wo eine Pariser Synode vom J. 360 sich über ihn äussert; ferner Hil. de Syn. c. 2.

4) Sulp. Sev. Chron. l. II. 56. Homo impotens et factiosus.

mächtiger er in geistiger wie in sittlicher Hinsicht war, gegenüber mit einem seltenen persönlichen Werthe und mit der ganzen Macht der Wahrheit.

Und er war kampfbereit, ja des Kampfes gewärtig. Denn er hatte die ernste Gefahr für den Glauben lange vorausgesehen und sowohl in seinen öffentlichen Reden wie in vertrauten Kreisen sich entschieden darüber ausgesprochen[1]) Sein grosser Einfluss, den ihm Wissenschaft und heiliger Lebenswandel erworben, liess es den Gegnern klug erscheinen, ihn durch Lockungen der Ehre und des Reichthums eher herüberzuziehen, als durch Drohung und Gewalt. Aber wie Hilarius die Gemeinschaft der Ungläubigen, obgleich sie glänzend war, verlassen hatte, so wollte er sich jetzt auch nicht als Genosse der Ungerechten um den Preis der Herrlichkeit der Erde erkaufen lassen. „Mit ihnen blühen, daheim der Musse sich freuen, an allem Angenehmen und Nützlichen Ueberfluss haben, des vertraulichen Umgangs mit dem Kaiser sich rühmen:“ das verschmähte er, weil er dafür die höheren Güter hätte preisgeben müssen. Denn er hätte, den Namen eines Bischofs tragend, das Wesen dieser Würde verleugnen müssen; es wäre ihm die traurige Rolle zu Theil geworden, durch Ueberherrschen der Einzelnen wie der Gesammtheit, die ihm untergeben, Allen beschwerlich zu fallen; er wäre genöthigt worden, durch Fälschung die evangelische Lehre der Lebenskraft zu berauben. Dabei würde ihm nichts übrig geblieben sein, als das Gewicht der Gewissensschuld sich zu erleichtern durch die beschwichtigende Einrede, dass man so hohe Dinge nicht recht wissen könne und es besser sei, sich der Einsicht Anderer zu fügen in demüthiger Einfalt, und wegen der ungerechten Erkenntnisse des Gerichtshofes zur Vertheidigung sich zu entschuldigen durch Berufung auf ein fremdes Machtgebot, d. i. auf den Willen des Kaisers. Kurz, Hilarius hätte, in Verrath an der Wahrheit, in lügenhafter Scheindemuth, in Heuchelei, in Sklavengesinnung nach Oben und in Gewaltthätigkeit nach Unten sich gefallen müssen, was seinem heiligen Charakter schlechthin unmöglich war. Eine Einfalt, welche nicht mit der von Glauben und Hoffen unzertrennlichen Charitas Christi besteht, gefiel ihm nicht. Der kaiserliche Befehl wider-

1) Contr. Const. c. 2: Ego, Fratres, ut mihi omnes, qui me vel audiunt vel familiaritate cognitum habent, testes sunt, gravissimum fidei periculum longe antea praevidens . . . .

sprach seiner christlichen Einsicht, hatte nicht die vernünftige Zustimmuug. Was hätte Hilarius nun noch bewegen können, jenen Lockungen zu folgen? Es folgten die Drohungen: er sollte wenigstens schweigen! Aber er sprach: „Wir haben ja nicht empfangen den Geist der Furcht." Und er gedachte der Rede des Herrn: „Jeden, der Mich bekennen wird vor den Menschen, den werde auch Ich bekennen vor meinem Vater, der in Himmeln ist;" und jener Verheissung: „Selig, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich! Selig seid ihr, wenn euch (die Menschen) schmähen und verfolgen und allerlei Böses wider euch reden, weil ihr gerecht seid: freuet euch und frohlocket, denn reich wird euer Lohn sein in dem Himmel!" Und Hilarius sprach bei sich selbst: Eine Toleranz voll Ungerechtigkeit, ein Schweigen voll Schuld kann ich nicht ertragen; ich will das Bekenntniss für Gott ablegen! Dem Namen Gottes und des Herrn Jesu Christi hange ich an, verschmähend die Genossenschaft der Ungerechten und die Gemeinschaft der Ungläubigen [1])!

Aber nicht bloss Duldermuth besass er, sondern auch Thatkraft für die Sache des Herrn und für seinen Frieden; denn es war ja zugleich seine Weltanschauung, in der er Ruhe gefunden, in ihrer Berechtigung geleugnet. Es war auch Zeit zum Handeln. Schon die Vertreibung des Bischofs Paulinus von Trier und seine Verbannung nach Phrygien hatte die Kirche Galliens in grosse Unruhe versetzt. List und Gewalt der Arianer auf der Synode zu Arelate im J. 353 hatten die meisten anwesenden Bischöfe und selbst die päpstlichen Legaten, Bischof Vincentius von Capua und B. Marcellus zum Falle gebracht: Paulinus war standhaft geblieben und exilirt worden [2]).

Als nun auch das Resultat der Mailänder Synode, und namentlich die Verbannung der Bischöfe Eusebius von Vercelli, Lucifer von Calaris und Dionysius von Mailand bekannt geworden, wurde die Aufregung allgemein. Der Unwille wandte sich aber zunächst weniger gegen den Kaiser, der frühestens im Kriege gegen Magnentius die Taufe erhalten hatte und noch durch

1) Diese Schilderung der an ihn herantretenden Versuchung und deren Ueberwindung giebt er selbst: Fragm. I. c. 3.

2) Hil. Ad Const. I. 8. Contr. Const. c. 11. Fragm. V. 5 u. VI. 3. Athan. Apol. ad. Const. Imp. 27. Sulp. Sev. Chron. l. II. 53. u. 55.

Mangel an Einsicht bis zu einem gewissen Grade entschuldigt werden mochte[1]), als gegen die Bischöfe Ursacius, Valens und Saturnin, welche man als die eigentlichen Urheber alles Unrechts und Unheils zu betrachten und zu verabscheuen begonnen. Trotz der schwierigen Verhältnisse, bei den Kriegsunruhen, bei der grossen Anzahl der Späher und Agenten im Interesse des Arianismus, brachte Hilarius doch eine Vereinigung des gallischen Episcopats, soweit derselbe noch rechtgläubig und nicht corrumpirt war, zu Stande. Es wurde ein Decret unterzeichnet, wodurch der gallische Episcopat (wie es scheint, ohne die Mehrzahl der Bischöfe der sieben Provinzen) in Verbindung mit Hilarius sich von der Kirchengemeinschaft mit Saturnin, Ursacius und Valens lossagte. Ihren Anhängern jedoch sollte die Gelegenheit, sich eines Bessern zu besinnen, gelassen werden, damit einerseits der Beweis der Friedfertigkeit nicht mangele, andererseits aber auch diejenigen Glieder, in welchen zur Zerstörung des ganzen Leibes die Hauptkrankheit ihren Sitz genommen, weggeschnitten würden; vorausgesetzt, dass solche Massregel die Zustimmung der heiligen Bekenner haben würde[2]). Diese Praxis wurde allerdings von den Bekennern gebilligt und unter Anderm späterhin auf einer Synode zu Alexandrien im J. 362 gegen die unerleuchteten Eiferer, als im Geiste der christlichen Liebe und Milde begründet, aufrecht erhalten[3]). Für den Verfasser jenes Decretes hielt das

---

1) Sulp. Sev. Chron. II. 55. berichtet sogar, Constantius sei zur Zeit der Synode zu Mailand noch Catechumene gewesen.

2) Hil. contr. Const. 2. Es ist nicht wahrscheinlich, dass hier Bekenner aus der heidnischen Verfolgung gemeint seien; vielmehr scheint an Athanasius, Eusebius, Lucifer, Dionysius und andere Bekenner in der Arianischen Verfolgung, besonders auch an Paulinus von Trier gedacht werden zu müssen. — Viehhauser schreibt (a. a. O. S. 18.), Hilarius habe viele Bischöfe um sich versammelt, um jenes Decret zu erlassen; indessen ist dies nirgendwo berichtet. Hilarius war nicht Metropolit und konnte keine Synode versammeln; auch war die Situation einer solchen Versammlung gegen den Kaiser und gegen Saturnin keineswegs günstig. Es empfiehlt sich vielmehr die Annahme, dass die Unterzeichnung des Decretes durch vertrauliche Correspondenz erzielt wurde.

3) In der Bened. Ausgabe findet sich zu der betreffenden Stelle folgende Anmerkung: Etsi latet, an hoc decretum confirmarint sancti confessores, certe non aliam regulam secuti sunt, qui an. 362. Alexandriae congregati, uti narrat Rufinus l. I. c. 28. sanxerunt: ut tantum perfidiae auctoribus amputatis, reliquis sacerdotibus daretur optio, si forte velint, abjurato errore perfidiae ad fidem patrum statutaque converti. Deinde, ut loquitur Hieronymus Dial. contra Lucif. assensus est huic sen-

christliche Alterthum den h. Hilarius selbst, und gewiss nicht irrthümlich [1]). Er war der Parteiführer im edlen Sinne, der bei der allgemeinen Furcht das männliche Wort aussprach, in dem alle Guten ihren Herzensausdruck fanden; und er war der besonnene milde Priesterfürst, der in der allseitigen Aufregung und Erbitterung den Weg der h. Charitas menschenfreundlich beschritt, und dadurch, indem der Occident ihm freudig folgte, die Welt dem ihr drohenden Verderben entriss, — um mit Hieronymus zu reden. —

Für den Urheber jenes Decretes, das den Gallischen Bischöfen wie zum schützenden Thurme gegen ihre Feinde geworden, hielt auch Saturnin den h. Hilarius. Aber eben weil dieser durch seinen persönlichen Werth in Wissenschaft und Lauterkeit des Wandels, und nicht durch das Ansehen seiner Episcopal-Stellung oder durch äussern Pomp oder durch die in aufgeregten Zeiten leider nur zu oft zur machtlosen Abstraktion werdende Vorstellung der amtlichen Würde, zum Mittelpunkte eines ernstlichen und energischen Widerstandes, ja Angriffs, geworden war, concentrirte jener alle seine Macht gegen ihn. Dass ein einfacher Bischof einen so hohen Metropoliten excommunicirte, dass also der Geringere den Höheren nicht bloss zu beurtheilen sondern zu verurtheilen wagte, war offenbar eine Verletzung der kirchlichen Unterwürfigkeit, und hiervon einen grossen Theil der in ihrer Rechtsanschauung und wissenschaftlichen Bildung unselbstständigen Bischöfe der sieben Provinzen zu überzeugen, also auf einer Synode gegen Hilarius die Majorität zu erlangen, war dem für seine Parteizwecke so rührigen und nun in seinem ganzen Stolze noch auf's Empfindlichste verletzten Saturnin nicht schwer. Allein es schien trotz des allgemeinen Befehls des Kaisers an alle Bischöfe dennoch bedenklich, sofort gegen den bewunderten und von so Vielen geliebten Bischof von Poitiers gewaltthätig zu verfahren. Er be-

---

tentiae Occidens, et per tam necessarium consilium satanae faucibus mundus ereptus est. Ita Innocentius Papa patres Concilii Milevitani regulae eidem adhaerentes confirmat his verbis: Ut durum arbitror conniventiam praestare peccantibus, ita impium iudico manum negare conversis. Ea quoque Leone teste epist. nunc 125 ad Leonem c. 1. in Calchedonensi concilio servata est moderatio, ut rebellibus tantum ac pertinacibus ab Ecclesiae unitate reiectis, nulli correcto venia negaretur. Quod Leo ipse approbat ep. alias 39 nunc 59., quia devotionis utrumque est Christianae, ut et pertinaces veritas iusta coerceat, et conversos caritas non repellat.

1) Facundus Herm. epist. ad Mocian.

schloss daher ihm einen zweifachen Fallstrick zu legen, nicht bloss den kirchlichen sondern auch den politischen.

Saturnin setzte alle Mittel seiner Partei in Bewegung, um dem Kaiser Constantius Argwohn gegen die politische Gesinnung des Hilarius einzuflössen. Wir wissen, wie empfänglich der Kaiser für solche Denunciationen war. Den falschen Angebern war die politische Lage ohnehin günstig. Magnentius und sein ganzer Anhang war zwar auf grausame Art vernichtet worden und viele unschuldige Opfer waren mitgefallen; aber dadurch war Gallien für Constantius noch kein ruhiger Besitz geworden. Der Kaiser selbst hatte eine Zeit lang ruhigen Aufenthalt daselbst nur im äussersten Süden genommen. Nur die persönliche Tapferkeit einzelner Heeresabtheilungen, die, von kühnen Tribunen geführt, sich regellos auf die schon siegesübermüthigen Alamannen gestürzt, hatte das von dem kaiserlichen Günstling Arbetio kopflos befehligte Heer gegen Ende des Jahres 354 nach schweren Verlusten noch vor gänzlicher Aufreibung gerettet, so dass der Kaiser, aus grosser Noth befreit, in frohem Triumphe die Winterquartiere zu Mailand beziehen konnte. Aber im J. 355 machten die germanischen Stämme am Rheine wieder unaufhörlich und eine geraume Zeit ungehindert Einfälle in Gallien, mordend, plündernd, brennend [1]). Und als Silvanus sie tapfer bekämpfte, verstrickte der arglistige Dynamius ihn der Art in ein Netz des Verdachtes der Usurpation, dass er in dem Augenblicke, wo das Netz der Falschheit und Lüge seiner Feinde bei Hofe zerriss, aus Furcht und zur Nothwehr die Hand nach dem Purpur ausstreckte [2]). Da war es leicht, den Kaiser gegen jeden einflussreichen Mann in Gallien mit Argwohn zu erfüllen, sei es nun dass Einer beschuldigt wurde, ein Unternehmen der Barbaren oder die Usurpation zu begünstigen.

In welcher Art Hilarius verdächtigt wurde, ist unbekannt. Wir wissen aber, dass er sich beeilte, den Kaiser sowohl über seinen kirchlichen Standpunkt als in Betreff seiner treuen Gesinnung zu unterrichten. Er sandte eine Schutzschrift an Constantius, welche unter seinen Schriften abgedruckt ist mit dem Titel: „An den Kaiser Constantius. Erstes Buch [3]).“ Er redet in dieser

1) Ammian. Marc. XV, 4—5.

2) A. a. O.

3) S. Hilarii ad Constantium Augustum liber I. Aechtheit und Zeit der Abfassung

Schrift noch mit dem vollsten Vertrauen, nicht bloss zu der Macht der Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern auch zu dem Charakter des Kaisers, dessen Wesen ihm nur Güte zu sein scheint.

Dreierlei ist darin ganz besonders beachtenswerth. Hilarius erklärt, dass die Arianer „durch die Auktorität ihres Namens“ (Amtstitels) den Kaiser in Irrthum führen, und unter dem Scheine der Gottesfurcht die Gläubigen in ihrer Verkehrtheit sich unterjochen. Er reinigt ferner sich und die Rechtgläubigen von dem politischen Verdachte. „Möge kein Falscher, kein Neider Arges (wider uns) reden! Es ist kein Grund zum Argwohn, als ob, ich will nicht sagen Aufruhr, sondern auch nur unzufriedenes Murren (unter uns) wäre. Alles ist ruhig und ergeben, anspruchslos.“ Nur die Arianer rufen Verwirrung hervor, indem sie die Lauterkeit der evangelischen Lehre trüben, die apostolische Glaubensregel fälschen, und ihr Gift durch schlauen Ausdruck den Einfältigen und Unschuldigen einflössen, ohne dass diese es ahnen, bis sie die Wirkungen erfahren. Drittens erwartet Hilarius von der in ihrer Art „einzigen und wunderbaren Weisheit“ des Kaisers „die Einsicht, dass es sich nicht gezieme, dass es ungebührlich sei, die Gläubigen wider ihren Willen und bei ihrem Widerstreben zu drängen und zu zwingen, dass sie, dem Zwange weichend, sich Jenen unterwerfen, welche nicht ablassen, den verdorbenen Samen unechter Lehre auszustreuen.“ Das Ziel der Staatsregierung sei, zu bewirken, dass alle Unterthanen sich des höchsten Grades der Freiheit erfreuten, insbesondere der persönlichen Freiheit, ihrem Gewissen zu folgen, einer Freiheit, die selbst von Gott geachtet werde, der seinem Willen durch die Wunder seiner Werke Ansehen gebe, aber einen erzwungenen Gehorsam verschmähe. Friede und Ordnung des Ganzen sei nur möglich, wenn jeder Einzelne vor jeder sklavischen Nöthigung geschützt, die volle Selbstregierung in seinem Privatleben habe. Insbesondere müssten die Christen ihre Freiheit haben, denjenigen Bischöfen und Vorgesetzten zu folgen, welche das Liebesbündniss unverletzt bewahren und ewigen und aufrichtigen Frieden zu haben wünschen. Auf Grund des Rechtes, solche Freiheit zu fordern, bittet Hilarius endlich den Kaiser, er möge

---

haben die Benediktiner genügend nachgewiesen. Der Text lässt in kritischer Beziehung noch Manches zu wünschen übrig.

in seiner angebornen Güte, den Beamten in den Provinzen befehlen, sich mit der Sorge um die Staatsgeschäfte zu begnügen, und die religiöse Freiheit zu achten, den verbannten Bischöfen aber die Rückkehr gewähren. Er bittet nicht bloss mit Worten, mit erschütternder Beredtsamkeit, sondern auch mit Thränen. Aber „der Quell der väterlichen Güte" des Kaisers, aus dem Hilarius das reichliche Hervorströmen von Gnade und Barmherzigkeit erwartete, war verschlossen.

Saturnin wusste bald, was er wagen durfte: er schrieb zum Frühjahr 356 eine Synode nach Biterrae (Beziers) in Gallia Narb. aus. Unterdessen trat in Gallien Julian als Cäsar auf. Nach dem Falle des Silvanus war das Hinschlachten tapferer Officiere aus dessen Generalstabe wieder angegangen, zur Freude jenes Spaniers Paulus, des Dynamius und ihrer Genossen. Das kaiserliche Heer war demoralisirt; und nach zahllosen Hiobsposten von den verheerenden Einfällen der Barbaren in Gallien und von dem beginnenden Verluste des ganzen Landes hatte Constantius auf den Wunsch der Kaiserin Eusebia und gegen den Rath der Günstlinge Julian zum Cäsar erhoben unter grosser Feierlichkeit, beim Jubel des Heeres, und ihm die Rettung und den Schutz Galliens anvertraut. Nachdem er dann noch Helena, des Kaisers Schwester, zur Gemahlin erhalten hatte, verliess er Rom am 1. December 355, von Constantius noch bis über Ticinum (Pavia) hinausgeleitet. In Turin erfuhr er, dass Cöln am Rheine, „die Stadt ruhmvollen Namens", nach harter Belagerung von den Barbaren zerstört worden sei. Diese Nachricht verstimmte ihn sehr. Aber die begeisterte Aufnahme, welche er in den sieben Provinzen fand, besonders zu Vienne, wo man ihn wie einen höheren schützenden Genius des Culturlandes betrachtete, der erschien, wie von Gott gesandt, entbrannte er von Verlangen nach Heldenthaten [1]). Der Kaiser hatte ihm freilich nur 360 Mann mitgeben können [2]). Von dem Heere in Gallien gab es nur noch Trümmer in den Provinzen. Julian's erste Aufgabe war also, diese Trümmer zu sammeln, ein neues Heer zu bilden, zu bewaffnen, zu besolden und mit Vertrauen zu begeistern. Denn es war dahingekommen, dass Alles zitterte, wenn der Name der Barbaren genannt wurde [3]).

1) Ammian. Marc. XV. 6—8.

2) Zos. III. 3. Vgl. Liban. bei Reiske I. S. 379. u. 535.

3) Zos. a. a. O. u. Ammian. M. XVI. 1. Colligere provinciae fragmenta.

Julian blieb also die erste Hälfte des J. 356 in rastloser Thätigkeit zu Vienne [1]) und schuf sich sein Heer, während jeden Augenblick neue beunruhigende Nachrichten über die Erfolge der Feinde einliefen. Das war nun die Zeit, wo Hilarius gleichsam die Trümmer des streitbaren Heeres für den Gottessohn, d. i. nach seiner Anschauung auch für „den König der Völker", dessen Erbtheil sie alle sind, eben gesammelt hatte und bereits einen Schlag gegen die geistlichen Barbaren-Häuptlinge Ursacius, Valens und Saturninus führte; es war die Zeit, wo Saturnin die Synode zu Biterrae betrieb und den jungen Cäsar Julian zu Vienne in seinen Heeres-Sorgen und Schlachtgedanken beunruhigte mit politischen Verdächtigungen des Hilarius. Julian aber hatte weder die argwöhnische Leichtfertigkeit seines Vetters, des Kaisers, solchen Verdächtigungen zu glauben, noch das Interesse an dem Arianismus. Die Gehässigkeit, mit welcher der hohe Metropolit Saturnin den Handel betrieb, mochte den Cäsar nur noch kälter stimmen gegen die christliche Religion, deren Hohepriester und kaiserliche Beschützer so wenig Humanität in ihrem Leben zeigten, und seine Reaktionsgedanken für die heidnische Götterwelt mit ihrem Sinnenzauber mochten in ihm erstarken. Vielleicht hat er auch vertrauliche Aeusserungen bereits gethan, wodurch die Sage sich erklären würde, es habe eine blinde, ehrwürdige Matrone, als sie den Jubel bei seinem Einzuge in Vienne vernehmend, auf die Erkundigung, wer denn einziehe, erfahren habe, dies sei der Cäsar Julian, gerufen: „Dieser wird die Tempel der Götter herstellen [2])!"

Es scheint, dass Julian nur den Befehl gegeben, alle Bischöfe der sieben Provinzen [3]) sollten bei der durch Saturnin nach Biterrae ausgeschriebenen Synode erscheinen. Denn Hilarius selbst erzählt, er sei gezwungen gewesen, sich an derselben zu betheiligen [4]). Allerdings war er auch nach der kirchenrechtlichen Ordnung wohl gehalten, dem Rufe Saturnins zu folgen; allein er hatte ja die Kirchengemeinschaft mit diesem aufgehoben, und es deutet auch der Ausdruck, in dem er von dem geübten Zwange redet, auf Befehl des weltlichen Herrschers. Biterrae lag nur $1^1/_2$ M. vom Meere ent-

---

1) A. a. O. Agens negotiosam hiemem.

2) Ammian. Marc. XV. 8. . . . exclamavit, hunc deorum templa reparaturum.

3) Von den Gallischen Bischöfen ausserhalb der 7 Provinzen waren nur wenige zu Biterrae. Hil. de Syn. c. 2.

4) Contr. Const. Imp. 3 . . . ad Biterrensem synodum compulsus.

fernt an der Orbe, und hätte bei der wundervollen Lage eher zu andern christlichen Festen sich geeignet als zu der Triumphfeier unwürdiger Bischöfe. Leider sind wir über die Synode selbst ausführlich nicht berichtet. Es scheint fast, dass Julian zugegen gewesen ist, denn Hilarius bringt ihn in unmittelbare Beziehung zu den Verhandlungen über seine Verbannung [1]). So viel steht aber fest, dass Saturnin, wie es ihm auch als Metropoliten von Arelate zukam, die Synode leitete und das Verfahren der übrigen Häupter des Arianismus innehielt, wonach die dogmatische Frage niedergehalten und die Personen-Frage allein verhandelt wurde. Hilarius bot die wissenschaftliche Beweisführung gegen die Häresie an, und zwar in öffentlicher Disputation. Aber sie wollten, was er vorbrachte, nicht hören, allen seinen Anstrengungen, in klarer Rede ihre Corruption des Evangeliums, ihre Verkehrung der Glaubenswege und ihr erheucheltes Bekenntniss darzuthun, traten sie heftig und tumultuarisch entgegen, so dass er nicht recht zu Worte kommen konnte, weil sie das öffentliche Gewissen fürchteten. Saturnin und die Seinigen meinten, sie könnten Christo selbst ihre Unschuld vorlügen, wenn sie sich selbst einredeten, sie wüssten nicht, was sie hernach wissentlich zu thun beabsichtigten [2]). Da Hilarius nämlich weder mit Saturnin Kirchengemeinschaft halten noch mit Athanasius dieselbe auflösen wollte, so waren sie entschlossen, seine Verbannung durchzusetzen. Dazu bedurften sie freilich des weltlichen Armes, und in dieser Hinsicht war Julian ihre erste Instanz. Aber vor ihm scheiterten alle ihre Versuche. Vieles trug wohl dazu bei. Der junge Cäsar wollte als milder Fürst erscheinen und in für ihn mindestens zweifelhaften Processen nicht so schnell Verbannungsdecrete erlassen; überdies war er nicht eingenommen gegen Hilarius, in welchem er vor Allem auch den Gallischen Rhetor sah, der durch classische Bildung und Feinheit der Sitten seine Gegner weit übertraf und offenbar in der Dialektik von diesen gefürchtet wurde; endlich hat er bei der erdrückenden Arbeit für den bevorstehenden Feldzug sich schwerlich tief auf die Sache eingelassen. Die Arianer entbrannten in ihrem unheiligen Zorne gegen ihn. Die Hofbischöfe wussten ja, wie Julian bis dahin stets zwischen Leben und Tod geschwebt hatte, seine Erhöhung war ihnen unverständlich geblieben, sie

1) Ad Const. II. 2.
2) Contr. Const. 2. Fragm. I. 5.

trauten ihren Augen kaum, wenn sie ihn im Purpur sahen; er hatte ferner noch keine Probe von Feldherrntalent gegeben, besass kein kampfgeübtes Heer: und Eine verlorne Schlacht — so war er selbst verloren. Solche Reflexion mochte sie in ihrer Dreistigkeit bestärken, mit der sie nun den jungen Caesar beschimpften und in Schmähreden sich über ihn ergingen, während sie den Hilarius misshandelten. Das Benehmen gegen Julian war so masslos und offenkundig, dass Hilarius späterhin in seiner zweiten Schrift an den Kaiser, in welcher er des Verfahrens bei seiner Exilirung Erwähnung thut, sagen konnte: „Ich habe für meine Beschwerde wohl einen gewichtigen Zeugen, Julian, meinen Herrn, Deinen gewissenhaften Cäsar, welcher bei dem Handel in Betreff meiner Verbannung von den Falschen mehr Schmach erduldet hat, als ich Unrecht [1]). Es scheint, dass Julian es für klug gehalten, nicht ernstlich Kenntniss davon zu nehmen.

Saturnin aber und seine Genossen sandten lügenhafte Botschaft der Synode an den Kaiser selbst, der ihren Verleumdungen Glauben schenkte und den Hilarius in's Elend verwies [2]). Gegen diesen Spruch war jede Dialektik unnütz. Der Bekenner wurde den Seinen entrissen, und Saturnin glaubte von einem schlimmen Wecker seines Gewissens befreit zu sein [3]).

1) Ad Const. II. 2: Nec levem habeo querelae meae testem dominum meum religiosum Caesarem tuum Julianum, qui plus in exsilio meo contumeliae a malis, quam ego iniuriae, pertulit.

2) Hil. ad Const. II. 2—3. Sulp. Sev. Chron. II. 55.

3) Hil. de Syn. 2. Hilarius sagt: Saturnin hat mich durch Hintergehung des Kaisers in's Exil gestossen — ipsam conscientiam suam veritus. Sein Gewissen liess ihm also keine Ruhe, so lange Hilarius festen Fuss in den sieben Provinzen hatte.

Die Lage der Dinge in der Verbannung.

Kap. II.

Hilarius scheint die Heimath geräuschlos verlassen zu haben. Einmal verfehlte ein Befehl des Kaisers Constantius den Eindruck nicht. Ein unvorsichtiges Wort zu Gunsten eines wenn auch noch so ungerecht Verurtheilten wurde von den zahlreichen Spähern und Denuncianten aufgefangen, machte dann mitschuldig und brachte Güterverlust, Einkerkerung, Folter und Tod. Nicht bloss Bischöfe wurden in den Kerkern gefangen gehalten, sondern auch das Volk, die Laien vermehrten im Gefängnisse die Reihen der Gefesselten um des Glaubens willen, und der keuschen Scham der frommen Jungfrauen achtete man nicht. Was soll das heissen? fragte Hilarius kurz vor seiner Verbannung [1]. Nun, es war so des Kaisers Wille, vor dem Vernunft und Unschuld nicht schützte. Da lernte man schweigen. Es mochte aber auch in weiteren Kreisen viel Volk für den Augenblick verwirrt werden durch die Synode von Biterrae; denn je grösser die Verehrung des Volkes für die Auktorität der Hierarchie ist, desto schwerer wird es ihm, zu glauben, dass die Träger derselben Unrecht thun. Saturnin hatte höheren kirchlichen Rang als Hilarius, und nun schien noch das Ansehen einer Synode jenen in seinem Spruche zu unterstützen. Der kirchliche Ruf des Hilarius musste dadurch bei Vielen, wenn auch nur momentan, leiden. Endlich hat er selbst ohne Zweifel ruhiges Verhalten entschieden angerathen. Und so haben denn wohl Demonstrationen bei seiner Abreise nicht stattgefunden.

Aber sein Clerus, der ihn liebte, blieb ihm vollkommen treu, und er scheint noch selbst die Verwaltung seines Bisthums während der Dauer seiner Verbannung angeordnet zu haben. Von Versuchen Seitens des Saturnin oder des Kaisers, das Bisthum

1) Const. I. 6.

für vacant zu erklären und einen Nachfolger zu intrudiren, wie man zu Alexandrien, zu Mailand und in so vielen andern Städten gethan, wird uns Nichts berichtet.

In seiner Heimath wurde zunächst nur der kaiserliche Befehl der Verbannung im Allgemeinen, nicht aber der Verbannungsort bekannt gemacht; dieser sollte, um den Verkehr zu hindern, ein Geheimniss sein [1]). Von mehreren Provinzen her, besonders aus den Provinzial-Hauptstädten sandte Hilarius fortan Briefe in die Heimath und an den Gallischen Episcopat. Allein sie scheinen meist ihre Adresse nicht erreicht zu haben; wenigstens blieben sie grossentheils ohne Erwiederung [2]). Man liess ihm wohl Freiheit der Bewegung, doch wurde sein Verkehr beobachtet und vielleicht ohne sein Wissen beschränkt. Er wurde aber in die Präfektur des Orients geführt und zwar in die Diöcese Asia. Sulpicius Severus und Hieronymus [3]) geben noch specieller Phrygien an; allein Hilarius selbst sagt nur in einer aus der Verbannung datirten Schrift, er weile „innerhalb der zehn Provinzen Asia's [4])," d. i. innerhalb der Diöcese Asia, welche zehn Provinzen umfasste. Dabei kann er immerhin in Phrygien den grössten Theil der Verbannungszeit seinen Aufenthalt genommen haben.

Die zehn Provinzen aber waren folgende: Phrygia Salutaris, Lycaonia, Pisidia, Pamphilia, Lycia, Caria, Phrygia Pacatiana, Lydia, Hellespontus, Insulae. Die höchste Gewalt übte über alle im Namen des Kaisers der Praefectus Praetorio des Orients, unter dessen Oberleitung der Vicarius der Diöcese Asia die acht erstgenannten Provinzen verwaltete, und der Proconsul der Provinz Asia die beiden letztgenannten [5]).

---

1) De Syn. 2.

2) De Syn. c. 1.

3) Sulp. Sev. Chron. II. 55. Hieron. Catal. l. c. Vgl. Fortunat. c. 5.

4) De Syn. c. 63: . . . Asianae decem provinciae, intra quas consisto. C. 8. drückt er sich noch allgemeiner aus: . . . . per me, qui in Orientis partibus continebar —, was nur auf das Imperium Orientale hinweist.

5) Notit. dign. . . . in part. Orientis ed. Boecking p. 10. u. 166—168. Die Provinz Asia gehörte nicht zur Diöcese Asia, sondern sie wurde von einem Proconsul vice sacra, also unmittelbar im Namen des Kaisers regiert. Vgl. das Gesetz Theodosius des Gr. an Auxonius den Proconsul der Provinz Asia vom 30. Juli 381. Cod. Theod. T. VI. de fide cath. l. 3. Eunapius, p. 60. u. 79—80 ed. Boissonade, u. hierzu die Noten. Allerdings gehörte aber kirchlich beides zusammen, wie das

Präfekt des Orients war im J. 356, im Jahre der Verbannung des Hilarius, Musonian [1]). Dieser Mann gehörte zu den glänzenden Erscheinungen seines Zeitalters durch geistige Bildung und feine Sitte. Er war beider Weltsprachen, der lateinischen und der griechischen, so mächtig, dass er sie mit classischer Beredtsamkeit anwandte. Der Kaiser Constantius liess sich von ihm, dem noch jugendlichen Gelehrten, die Schriften der Manichäer und ähnlicher Sekten übersetzen und erklären und bewunderte ihn dergestalt, dass er ihn Musonianus zu nennen befahl; denn sein ursprünglicher Name war Strategius. Er durchlief dann alle Ehrengrade und Aemter bis zur Präfektur, in welcher er über ein weites Reich, fast wie ein König, regierte. Er war klug, rücksichtsvoll und duldsam gegen die Provinzen, sanften und einschmeichelnden Wesens; aber er hatte die ethische Probe am Hofe des Constantius nicht bestanden, sondern sich in die ganze Corruption hineinziehen lassen. So war er denn bereit, dem Kaiser bei jeder Gewaltthätigkeit zu helfen, wenn er Gewinn dabei sah; er half ihm durch List und Verrath und mancherlei Frevel. Musonian wurde feil und bestechlich, ein ungerechter Richter, der schuldlose Arme verurtheilte und schuldbeladene Reiche lossprach und alle Streithändel benutzte, um sich zu bereichern und seine Habsucht zu befriedigen [2]).

Dieser Musonian oder Strategius war ein Arianer, und den orthodoxen Bischöfen durch seine glänzenden wie durch seine gemeinen Eigenschaften gefährlich. Er war schon im Jahre 343, von Constantius mit dem Amte eines Comes betraut, bei der Synode von Sardica zugegen mit solchem Ansehen, dass die Arianer ihr einziges Vertrauen auf ihn setzten, und er hätte ihnen gewiss die wirksamsten Dienste geleistet, wenn nicht damals die Macht des Kaisers Constans die Freiheit jener Synode gesichert hätte [3]). Späterhin ging er immer mehr auf die Intentionen des

---

angeführte Gesetz zeigt u. Theodoret h. e. V. 28. Sofern dieser Proconsul aber über den Consularis des Hellespont und über den Praeses der Inseln Rechte ausübte, stand er unter dem Präfekten des Orients.

1) Vgl. D. Ritter, Cod. Theod. P. II. p. 8. u. 69.

2) Nachrichten u. Urtheile der Zeitgenossen über ihn finden sich besonders bei Ammian. Marc. XV. 13, XVI. 9. u. XVII. 5. u. bei Libanius, in dessen Selbstbiographie nach der Ausgabe von Reiske S. 58. u. S. 73—79. Auch sind 10 Briefe des Liban. an ihn erhalten. S. die Briefsammlung bei Jo. Chr. Wolf.

3) Athan. hist. Arian. ad Mon. c. 15. Apol. c. Arian. c. 36.

Kaisers Constantius ein, und er hat ohne Zweifel als Präfekt des Orients die Arianische Bewegung geleitet, insbesondere aber seine Klugheitsregeln für die Behandlung der in seine Präfektur verbannten occidentalischen Bischöfe durchgeführt. Die Hervorragendsten derselben hatten ihren Aufenthalt in der Asianischen Diöcese nehmen müssen, vor Hilarius schon Paulinus von Trier. Das geschah nicht zufällig; der Kaiser und sein Präfekt hatten dies wohl überlegt; denn die zehn Provinzen der Asiana waren ein Hauptsitz des Arianismus, und zwar hauptsächlich durch die Ignoranz der Bischöfe[1]). Sie verstanden grossentheils nicht die Theologie. In beklagenswerther Weise war auf die Seite des die Liebe Gottes zerstörenden Irrthums die Auktorität getreten[2]). Laien und Bischöfe waren auf Abwege gerathen, und die weltlichen Beamten regierten die Kirche. Und Hilarius fand die vielen, für sein Ohr Blasphemien redenden Bischöfe in der Häresie so hartnäckig verhärtet, dass er sich förmlich Glück wünschen musste, wenn der seltene Fall eintrat, dass Einer zur Einsicht und Reue kam[3]). Er sah sich in eine ihm ganz fremde Welt versetzt. In seiner Heimath war es so gewesen, dass der Herzensglaube und das mündliche Bekenntniss vor Allem galt; in Asien schien ganz an die Stelle zu treten das geschriebene Bekenntniss. In der frohen Zeit, da der Arianismus ihn noch nicht belästigte, war das beste Siegel der Glaubenstreue das Leben aus dem Glauben und das unerschrockene Bekenntniss vor den Peinigern: jetzt hielt man dafür, es sei Alles geleistet durch eine Unterschrift unter eine Arianische Glaubensformel. Seine Klage über diese Veränderung ist ergreifend; er sagt, es hindere zwar nichts, dasjenige, welches man mit dem Munde zum Heile bekenne, auch aufzuschreiben, aber der geschriebene Buchstabe müsse nicht eine Nothwendigkeit werden. Selig in dem Herrn und ruhmvoll erscheinen ihm diejenigen, welche immer noch den vollkommenen apostolischen Glauben durch das Bekenntniss ihres Innern bewahrend von den geschriebenen Glaubensformeln nichts wüssten[4]).

---

1) Hil. De Syn. c. 63.

2) Hil. de Syn. c. 63: Male enim per quosdam impietati auctoritas data est.

3) A. a. O.: Gratulandum enim videtur in tanta blasphemantium episcoporum haeretica pertinacia, aliquem ex his suscipi poenitentem. Das ganze Kapitel ist sehr lehrreich in Bezug auf die damaligen Zustände der Kirche Asiens.

4) A. a. O.

Phrygien insbesondere ist bekannt in der christlichen Geschichte seit den apostolischen Zeiten, namentlich die im vierten Jahrhunderte auch durch eine Synode berühmt gewordene Provinzialhauptstadt von Phrygia Pacatiana Laodicea. Aber die Liebe und die Begeisterung war daselbst von Anfang an nicht ohne Tadel. In der Apokalypse wurde dem Engel der Gemeinde zu Laodicea geschrieben, „er sei weder kalt noch warm.“ Von dem Osterstreite wurde dieselbe Gemeinde heftig bewegt [1]. Phrygien wurde von dem Widerspruche gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe beunruhigt [2] und war ein Hauptsitz des Montanismus. Hier war auch der Arianismus heimisch geworden. Phrygien wird im Alterthume als ein gutes, reiches Land gerühmt; auch der Menschenschlag wird als ein kräftiger bezeichnet. Aber es ist eigenthümlich, dass gerade Laodicea durch kein Produkt oder Kunstwerk so berühmt geworden ist, wie durch jenes einfache wollene Gewand, womit die Sophisten im Gegensatze zu dem Philosophenmantel der Stoiker und Cyniker sich zu bekleiden pflegten [4]. Das einfache Gewand bildete einen auffallenden Gegensatz zu den vielgewundenen und faltenreichen Beweisführungen der Sophisten. Auf diese Art des gelehrten Streites, welcher den Sieg nur darin suchte, den Gegner zu fangen, statt zu überzeugen, kommt Hilarius in seinen Schriften häufig zurück; er hat sie in Asien an den theologischen Sophisten gründlich verachten und verabscheuen gelernt.

Der Kaiser und die Arianischen Fürsten seines Reiches handelten nach menschlichem Ermessen unstreitig klug, indem sie dem Hilarius das Exil innerhalb der zehn Provinzen Asia's anwiesen; was sie aber damit erreicht haben, wird sich in der Folge zeigen.

---

1) Euseb. h. e. IV. 26.

2) Cyprian. ep. 75.

3) Euseb. l. c. V. 16.

4) Vetus Orbis descriptio Graeci scriptoris sub Constantio et Constante. Ed. Jac. Gothofred. c. 23. u. dazu die Anmerkung.

Thätigkeit in der Verbannung. — Abfassung der Schrift: De Trinitate.

Kap. III.

Von jenen argen Misshandlungen, welche so mancher treue Bekenner der Gottheit Christi in jener Zeit erfahren musste, scheint Hilarius ganz verschont geblieben zu sein. Musonian hat den feingebildeten, jeden Unbefangenen für sich einnehmenden Hilarius so frei als möglich sich bewegen lassen und vielleicht die drei Consulares und die sieben Praesides der zehn Provinzen ausdrücklich angewiesen, ihm die Freiheit innerhalb der Asianischen Diöcese in keiner Art zu beschränken. Es wurde ihm auf diese Weise durch das Exil eine Zeit der Musse bereitet, in welcher er fremde Länder und fremde Sitten kennen lernte, den Kampf zwischen Wahrheit und Irrthum in seinen mannigfaltigen Formen beobachtete und das, was des Geistes ist, mit Geist vertheidigen konnte.

Vor allen Dingen vermochte der Schlag, der ihn getroffen, ihn nicht zu beugen. In unüberwindlicher Ruhe und Hoheit, fern von jeder gedrückten oder verbitterten Stimmung, bewahrte er die sonnige Klarheit seiner Weltanschauung. Es blieb ihm daher auch volles Vertrauen zu der Macht der Wahrheit und zu deren endlichem Siege. Und so ist es nicht zu verwundern, dass wir kein weichliches Klagen über die Verkennung, die er erfahren, noch auch ein Jammern über die Zeitverhältnisse bei ihm finden. Am fernsten lag ihm Unversöhnlichkeit. Sondern obgleich er einerseits von seinem Bekenntnisse der Gottheit Christi nie abzulassen fest entschlossen war, so war er doch andrerseits jederzeit bereit, auf eine vor dem Gewissen untadelhafte und vernünftige Einigung mit den Gegnern einzugehen. Und noch gegen Ende des Exils konnte er betheuern, er habe während seiner ganzen Verbannung

nie auf die Zeitverhältnisse gescholten [1]), nie bis dahin über die Arianische Kirche, welche sich lügenhaft für die Kirche Christi ausgegeben, so geschrieben oder geredet, wie sie es verdiene, die nun eine Synagoge des Antichrists sei. Auch habe er es während jener Zeit nicht bedenklich gefunden, dass Jemand mit ihnen Zwiegespräche führe, ja selbst trotz der aufgehobenen Kirchengemeinschaft mit ihnen in dasselbe Gotteshaus gehe und Friedensgemeinschaft habe, während er bemüht gewesen, eine Rückkehr zur Wahrheit zu ermöglichen [2]).

Bei dieser Ruhe des Gemüthes konnte Hilarius gerade in der Verbannung mehr denn je der Geschichte des Arianismus und der Lehre von der Person des Erlösers erfolgreich nachgehen. Es ist wiederholt hervorgehoben worden, dass er von dem Arianischen Streite überrascht wurde, insofern er von dessen geschichtlichem Verlaufe vor seiner Verwickelung in den ganzen Handel nichts wusste. Er hatte seine Logoslehre aus der h. Schrift und aus der mündlichen Predigt und war schon längst ein wohlunterrichteter Christ, ehe er die dogmatische Kunstsprache des Concils von Nicaea kennen lernte. Doch erfuhr er bald, wie nothwendig die Kenntniss des geschichtlichen Verlaufs des Arianismus sei. Da der Ursprung desselben in der griechischen Kirche war, auch die wichtigsten Verhandlungen in der griechischen Sprache geführt worden; und da er ferner nunmehr mit griechisch redenden Bischöfen zu verkehren hatte: so musste er es sich sofort angelegen sein lassen, dieser Sprache vollkommen mächtig zu werden. Und bald sehen wir ihn in der That sich derselben mit aller Geläufigkeit bedienen, so dass er den lateinischen Bischöfen seiner Heimath zum Dolmetsch für das Verständniss der griechischen Synodalverhandlungen werden kann. Zugleich vertiefte er sich in die griechische Literatur der Kirche und machte sich namentlich näher bekannt mit den Leistungen der Alexandrinischen Schule, vor Allem des Origenes. Von nun an zeigen seine Schriften die Farbe griechischer Bildung immer bestimmter bis zu ausdrücklichen Sprachvergleichungen.

---

1) Contr. Const. 2. De Trinit. X. 4. De temporibus non queremur.

2) Contr. Const. 2. Hierdurch wird auch die ganz unverbürgte Nachricht in der Vita S. Hil. a Fort. scripta (3), Hilarius habe bei Begegnung Juden und Häretikern absichtlich den Gruss verweigert, hinlänglich widerlegt. Doch gefällt sie auch heute noch manchem Schriftsteller.

Je mehr er aber die Entwicklung der biblischen Logoslehre und ihrer geschichtlichen Gegensätze überschaute, desto mehr erkannte er, dass nicht überall böser Wille Ursache der Zerwürfnisse war, sondern häufiger noch die Unwissenheit. Auch konnte ihm nicht entgehen, dass alle streitenden Parteien biblisch sein wollten, und demnach eine solche Erklärung der Schriftstellen, welche von der Person Jesu Christi handeln, wünschenswerth sei, der nach den gesunden Regeln der Kritik nicht widersprochen werden könne. Die Gutgesinnten mochten vielfach eine derartige Erklärung von ihm erwarten und wohl dazu ermuntern, dass er sie schreibe. Er schien vor allen Andern zu solchem Werke berufen. Die Thatsachen drängten ihn dazu, mehr noch die Liebe. Frohlockend erkannte er es an, dass die Wahrheit mit ihm in's Exil gezogen und dadurch selbst nicht exilirt sei, nicht gebunden, sondern frei. „Wir freuen uns unseres Exils und frohlocken in dem Herrn, dass die Fülle der apostolischen Prophetie (d. i. der evangelischen Lehre) in uns geblieben ist[1])!" So entschloss er sich denn, das echte Wort Gottes auch frei ausgehen zu lassen in die ganze Welt zur Belehrung der Völker; er fasste den Plan zu dem schönsten Werke, welches die Geschichte des Kampfes für die Gottheit des Erlösers aufzuweisen hat. Dies ist das Werk, welches in unseren Ausgaben der Werke des h. Hilarius den Titel führt: De Trinitate libri XII.

„Dass er gleich die erste Musse, welche ihm sein Exil darbot, der Abfassung der Bücher über die Dreieinigkeit widmete, darüber ist kaum ein Zweifel", sagt die von den Benediktinern geschriebene Vita[2]) ganz mit Recht. Nicht nur die Ueberlieferung des Alterthums spricht dafür[3]), sondern Hilarius selbst hat es deutlich genug ausgesprochen: „Wir werden freilich als Verbannte durch diese Bücher reden, aber das Wort Gottes, welches nicht gebunden werden kann, wird frei hinauseilen" (aus unserer Verbannung zu den Völkern[4]). Er nimmt kein Buch aus, er deutet nicht an, dass er nur einen Theil derselben im Exil schreibe. Es muss dies hervorgehoben werden, weil Zweifel entstanden sind

1) De Trin. X. 4.
2) C. 42. Vgl. Praef. in libros de Trin. c. XXI. f. f.
3) Greg. Turon. Hist. Franc. I. 38. Auch die ältesten Codices des Werkes enthalten diese Notiz.
4) De Trin. X. 4.

in Betreff der drei ersten Bücher, indem Hilarius im Anfange des vierten bemerkt, er habe die vorhergehenden „schon längst“ geschrieben; allein das weist eben nur auf eine längere Unterbrechung hin, die sehr wohl während des Exils stattgefunden haben konnte. Wäre die Unterbrechung durch das erschütternde Ereigniss der Verbannung eingetreten, so hätte Hilarius bei der Wiederaufnahme der Arbeit, die sein ganzes inneres Leben bewegte, ganz gewiss die Ursache, wodurch die Vollendung hinausgeschoben worden, angegeben. Auch deutet die Beschaffenheit der drei ersten Bücher in keiner Weise auf die Zeit vor dem Exil hin. Das erste Buch aber ist eigentlich das Schöpfungswort des Ganzen; die elf folgenden Bücher sind nur Ausführung.

Freilich hat das erste Buch eben auch Bedenken erregt hinsichtlich der Zeit seiner Abfassung, aber Bedenken ganz entgegengesetzter Art. Erasmus, dessen Name bei kritischen Fragen schwer in die Wagschale fällt, ist nämlich der Ansicht, dasselbe sei ganz zuletzt, nach Vollendung der elf übrigen Bücher geschrieben, deren Ordnung und Inhalt es genau angiebt. Und seiner Ansicht wagte 170 Jahre lang Niemand zu wiedersprechen. Erst die Benediktiner verwarfen sie mit guten Gründen. Im ersten Buche erwähnt nämlich Hilarius einen Irrlehrer, den er Hebion nennt (c. 26), und zwar an der Stelle, wo er den im 7. Buche zu behandelnden Stoff angiebt; bei der Ausführung des 7. Buches aber macht er zweimal die Bemerkung, der (von ihm angekündigte) Hebion sei Photinus (c. 3 und 7). Der Irrthum des Erasmus wird indessen handgreiflich dadurch, dass Hilarius im 4. Buche c. 2. und im 9. Buche c. 10. das erste als ein bereits geschriebenes citirt [1]).

1) Erasmus spricht seine Behauptung aus in der Epist. dedic. und in der Inhaltsangabe des ersten Buches de Trin. An beiden Stellen behauptet er bloss ohne irgend einen Grund anzuführen; an erster Stelle fügt er hinzu: ut apparet. Indessen es ist das Gegentheil klar. Nach sorgfältiger Prüfung bleibt nichts übrig als die Annahme, Erasmus habe sich durch die Anwendung der Art und Weise des classischen Briefstyls im Gebrauche der tempora irre leiten lassen. (Vgl. Bernays a. a. O. S. 19 Anm.) Das erste Buch ist nämlich wie ein Sendschreiben an die Leser, in welchem er sie mit dem Inhalte des ganzen Werkes bekannt macht; und so schreibt er im Briefstyl. Er schreibt also: Ac primum ita totius operis modum temperavimus, und nicht temperamus. In der Lebhaftigkeit des gleichsam persönlichen Verkehrs mit dem Leser versetzt er sich hinsichtlich der Zeit auf den Standpunkt desselben, der ja das Ganze fertig vor sich sieht. Darum heisst es auch L. I. c. 18. sogar von

Uebrigens hält auch Erasmus dafür, dass das ganze Werk von Hilarius in der Verbannung geschrieben worden[1]). In der That, es gehörte auch volle Musse und Concentrirung aller Kräfte dazu; denn es ist sein Meisterwerk. Und hierin stimmt man gerne dem Erasmus bei, dessen Worte hier stehen mögen. „Er (Hilarius) scheint seine ganze Kraft angespannt zu haben, um in diesem Werke zu zeigen und darzuthun, was er mit seinem Talente, mit seiner Beredtsamkeit und mit seiner Bibelkenntniss vermöge[2]). Wir sehen dies nämlich so ziemlich allgemein, dass es den hervorragenden Schriftstellern gerade wie den ausgezeichneten Malern und Bildhauern eine Herzenssache ist, in Einem Werke ein vollendetes und vollkommenes Meisterstück ihrer Kunst zu hinterlassen, damit die Nachwelt daran zu ermessen vermöge, was sie zu leisten im Stande gewesen wären, wenn sie (immer) ihre höchste Kraft hätten anspannen wollen. Dies scheint Vergilius im Sinne gehabt zu haben in seinem Werke „Georgica", Ovid in seiner „Medea", M. Tullius in seinen Büchern „De Oratore", Augustinus in der „Civitas Dei", Hieronymus in seinem „Commentar zu den Propheten", Thomas von Aquin in der Lehre von der „Eucharstie", Bernhard im „Hohenliede". So Hilarius in dem Werke De Trinitate. Ueber die Beweggründe, welchen wir die herrliche Schrift verdanken, wird noch genauere Mittheilung erfolgen; wahr ist's, dass Hilarius darin sein Meisterstück geliefert. Dazu hatten günstige Umstände zusammengewirkt. Erasmus findet einen besondern Antrieb zu einem Meisterwerke in der Grösse und Würde des sich darbieten-

---

den künftigen Lesern: Et vos quidem, quos fidei calor et ignoratae mundo ac sapientibus mundi veritatis studium ad legendum vocavit, statt vocabit oder vocaverit. So wendet er sich im 5. Kapitel des zehnten Buches einmal an die Leser, und schreibt nunc — temperavimus totius fidei demonstrationem — mit Bezug auf den folgenden Inhalt des zehnten Buches. Dazu kommt aber, dass er im ersten Buche zuweilen des Briefstyls vergisst und im Futurum redet oder im Präsens z. B. c. 16: ubi occasionem sermonis ratio praebebit, non tacebimus: c. 17: properamus . . . . confundere; c. 19: exempla afferemus. Wer bei alledem, weil Erasmus es bestritten, noch zweifeln könnte, dass das erste Buch auch zuerst geschrieben worden sei, der lese die beiden Schlusscapitel 37 und 38!

1) A. a. O: Duodecim libros de Trinitate scripsit exul in Phrygia.

2) A. a. O: Videtur autem tota vi adnisus, ut in hoc opere declararet atque exerceret, quicquid ingenio, quicquid eloquentia, quicquid sacrarum cognitione literarum posset. Das im Texte Folgende ist derselben Stelle entnommen.

den Stoffes, der zu einer grossartigen Behandlung reize, um so mehr, wenn er neu, d. h. künstlerisch noch nicht bearbeitet sei, was demselben Gunst zuwende. Nun wird gewiss Niemand bestreiten wollen, dass die Erhabenheit und Würde des von Hilarius gewählten Stoffes keine Steigerung zuliess; auch war der Mangel an wissenschaftlich vollendeter Gestaltung desselben augenscheinlich. Seit aber Johannes mit heiligem Seherblick der Logoslehre erhabenen Ausdruck verliehen, wodurch dieselbe vor den Cerinthianern und Ebioniten geschützt und sichergestellt wurde, waren mit der Offenbarungs-Sicherheit zugleich künstlerisch die Grundlinien für ein wissenschaftliches Meisterwerk gezogen. Nun hatte zwar die Reihe der Antitrinitarier des dritten Jahrhunderts durch die verstandesflachen Beziehungen der drei göttlichen Namen auf Kräfte oder Verhältnisse Gottes zu den geschaffenen Dingen Veranlassung zu mancherlei Speculation über einzelne Gesichtspunkte gegeben, aber es war kein systematischer Geist aufgestanden, der den geheimnissvollen Johanneischen Grundriss in seiner idealen Ausführung geistig erfasst und kühn fortgebaut hätte. Da erhob der Arianismus sein Haupt, um durch zahlreiche gefährliche Sophismen darzuthun, welche Confusion die Geister beherrsche in Bezug auf das Grundgeheimniss des Christenthums, und das unabweisliche Bedürfniss systematischer Klarheit auf's Eindringlichste zu predigen. Hilarius wurde von der Fürsehung vor die grosse Aufgabe hingestellt, und er begriff dieselbe.

Er kam dazu nicht unvorbereitet. Es begegnet wohl dem grossen Künstler, dass er in dem Augenblicke, wo ihm der würdigste Gegenstand seiner Kunst sich darbietet, in der Freude ausrufen muss: dass hat Gott gefügt, denn jetzt fühle ich mich eben auf der Höhe der Entwickelung, so dass ich die höchste Gestaltung, deren ich vielleicht fähig bin, erreichen mag! Hilarius stand eben auf seiner Höhe. Die biblische Lehre von dem Gottessohne und von dem Gottmenschen hatte er längst in seinem Geiste dialektisch entwickelt und systematisch in schöne Ordnung gefügt; er hatte darauf seine Weltanschauung gegründet, in der er Ruhe gefunden und beseligende Hoffnung: auf die Grundlinien, die Johannes gezogen, hatte er einen Tempel heiliger Wissenschaft sich errichtet, in dem sein Geist allein das ersehnte Asyl gefunden. Da wandte sich das Heer der Arianischen Sophisten wider ihn und stiess mit furchtbarer Gewalt an seinen Wunderbau. Er aber gerieth nicht in Furcht, sondern es „entbrannte sein Muth" vor Lust, ihrem

wilden Angriff zu begegnen[1])." Denn er stand unbesiegbar fest. Er war in steter Entwickelung zur Vollendung seiner religiösen Weltanschauung gelangt. Wie er von Anfang die Fundamentallehre des Christenthums gelernt und geglaubt, so hielt er sie, nachdem sein Geist erstarkt war, mit gläubiger Treue fest, und konnte nicht anders und wollte nicht anders[2]). Sofern er nun aber jenem Angriffe begegnen wollte, war es nothwendig, dass er nicht nur für das Bekenntniss der Wahrheit Heimath und Besitz und das Angesicht der Seinigen opferte, sondern auch das System, welches in seinem Geiste klar und leuchtend vollendet war, in der Schrift künstlerisch darstellte. Es war also das Hauptmotiv zur Ausführung jenes Meisterwerkes die heilige Gluth der Liebe zu dem Geheimnisse der Vaterschaft Gottes, in welcher Hilarius den Quell seiner eignen Gotteskindschaft und Seligkeit erkannte. Sein „Geist erwog, dass es vor Allem heilsam für ihn sei, nicht bloss an Gott zu glauben, sondern auch an Gott den Vater, und nicht nur auf Christus seine Hoffnung zu setzen, sondern auf Christus als den Sohn Gottes[3])." Es war also nicht, wie Erasmus andeutet, die ästhetische Liebe im Bunde mit dem Ehrtriebe, welche Hilarius bewog, sein Meisterstück zu machen, sondern die begeisterte Liebe zu dem Vaternamen Gottes, in dem allein sein gotteskindliches Gemüth Frieden fand. Freilich sammelte er nun alle Mittel, die ihm zu Gebote stehen konnten, und spannte er alle seine Kräfte an, um das Grösste zu leisten, wozu er fähig war; denn je vollendeter und kunstgerechter das System, desto deutlicher glänzte die Ehre des Vaters und des Sohnes hervor, und desto sicherer widerstand sein Wunderbau den Angriffen der Sophistik und der Schmähung.

Der edelste Beweggrund, durchaus idealer Art, die Reife der Bildung, die bereits erlangte Uebung im dialektischen Kampfe, die tiefe Bibelkenntniss, die Musse bei dem freudigen Bewusstsein der Pflichttreue im Bekenntnisse, endlich die Ermunterung der treuen Diener Gottes: das Alles wirkte günstig zusammen, um ein Meisterwerk zu schaffen.

---

1) De Trin. I. 17: Horum igitur furori respondere animu esxarsit.

2) A. a. O. VI. 20. Haec enim ego ita didici, ita credidi et ita confirmatae mentis fide teneo, ne aut possim credere aliter, aut velim. Vgl. 21.

3) A. a. O: . . . recolens (animus), hoc vel praecipue sibi salutare esse, non solum in deum credidisse, sed etiam in deum patrem; neque in Christo tantum sperasse sed in Christo dei filio.

Titel und Inhalt.

Kap. IV.

Ein historisch zuverlässiger Titel, den Hilarius selbst dem Werke gegeben hätte, welches wir jetzt gewöhnlich De Trinitate (Ueber die Dreieinigkeit) benennen, ist nicht bekannt geworden. Die gewöhnliche Benennung lässt sich weiter hinauf, als bis in's 6. Jahrhundert, nicht nachweisen. Die ältesten Handschriften haben gar keinen Titel; die späteren schwanken. Dem Ansehen des Fortunat und des Cassiodor, die für jenen Titel als die ersten Zeugen angeführt werden, kann kein so grosses Gewicht zugestanden werden, da sie nicht Zeitgenossen sind, sondern im 6. Jahrhunderte leben[1]). Auch ist die Rechtfertigung jenes Titels durch den Inhalt des Werkes den Benediktinern nicht gelungen[2]). Es wird nämlich, wie sich hernach unzweideutig herausstellen wird, nicht die vollständige Lehre von der Dreieinigkeit darin wissenschaftlich erörtert; eine wissenschaftliche Behandlung erfährt nur die Lehre von dem Gottessohne in der ewigen Zeugung und in dem Menschengeschlechte. Erasmus (a. a. O.) schreibt sogar, der h. Hilarius habe gegen Ende des zwölften Buches nicht gewagt, etwas Bestimmtes über den h. Geist auszusagen, ausser dem Einen, dass Er der Geist Gottes sei, was er aber auch nicht würde gewagt haben, wenn er es nicht bei Paulus gelesen hätte; er wage andrerseits aus demselben Grunde nicht, Ihn ein Geschöpf zu nennen, weil er dies in den heiligen Schriften nicht lese. Und er sei hierin der historischen Entwickelung gefolgt und auf dem Standtpunkte seines Jahrhunderts. Die Benediktiner bemerken dazu, es sei schwer, dem Erasmus deshalb nicht zu

1) Fort. Vita. I. 14. Cassiodor. Instit. I. 16.
2) Benedict. Ausg. von 1693. S. 756—758.

zürnen[1]). Aber die Benediktiner gehen zuweit, wenn sie in ihrer Widerlegung sich den Anschein geben, als vertheidigten sie den Satz, die Lehre vom h. Geiste sei in der theologischen Wissenschaft des vierten Jahrhunderts gerade so entwickelt gewesen, wie im 17. Jahrhunderte; dagegen verfehlt auch Erasmus das richtige Ziel, wenn er behaupten will, die Lehre von dem göttlichen Wesen des h. Geistes lasse sich in den Schriften der Väter bis auf Hilarius, und auch in dem erwähnten Meisterwerke dieses Kirchenlehrers nicht nachweisen. Gerade der Schluss des 12. Buches beweisst ganz deutlich, dass Hilarius in dem h. Geiste ebenso das göttliche Wesen anerkannte wie in dem Vater und in dem Sohne. Er gebraucht nur die äusserste Vorsicht mit Bezug auf die bis dahin übliche dogmatische Terminologie[2]). Doch bleibt auf jeden Fall feststehen, dass Hilarius die Lehre von dem h. Geiste nur vorübergehend berührt, ohne sie wissenschaftlich abzuhandeln, während er die Lehre von dem Gottmenschen Jesus Christus mit erschöpfender Tiefe und mit Allseitigkeit gründlich und vollständig zur Darstellung bringt. Es ist sogar auffallend, dass er, auch bei dem Vorhaben, nur die Lehre von Vater und Sohn zu erörtern, nicht öfter von dem h. Geiste redet. Während die Zeugung des Sohnes immer von Neuem und immer tiefsinniger und erschöpfender zum wissenschaftlichen Verständnisse erhoben wird, findet man den Ausgang des h. Geistes nur erwähnt mit den Worten, dass derselbe „aus dem Vater durch den Sohn sei," beziehungsweise „gesandt worden sei." In dieser Art der Erwähnung kommen noch viele andere Lehren vor, die darum doch nicht von Einfluss gewesen sind für die Wahl des Titels.

Nun ist indessen noch hervorzuheben, dass Hilarius bei der allgemeinen Inhaltsangabe zwar ganz genau die zur Darstellung zu bringende Lehre von dem Sohne bezeichnet, dagegen des h. Geistes mit keiner Sylbe gedenkt. Nur bei der speciellen Angabe des Inhaltes der einzelnen Bücher kommt die Person des h. Geistes vor, in dem 2. und in dem 12. Buche, der Sohn dagegen in allen. Bei der allgemeinen Inhaltsangabe aber erklärt er, dass sein Werk sich gegen die Irrlehrer wende, jedoch nicht gegen alle, sondern gegen Einige, und zwar theils gegen diejenigen,

---

1) A. a. O. p. 756.
2) Vgl. die drei letzten Kapitel.

welche dadurch „das Geheimniss des evangelischen Glaubens zerstören“, dass sie unter Hervorhebung des frommen Bekenntnisses des Einen Gottes die Geburt des eingebornen Gottes leugnen, ... so dass derjenige, welcher Sohn des Menschen wurde in der Zeit, da Er Fleisch annahm, vorher nicht von Ewigkeit her Sohn Gottes gewesen wäre,“ und vielmehr der Vater selbst, bis zu der Jungfrau sein Wesen ausdehnend, sich zum Sohne geboren worden; und theils gegen jene, welche „die Geburt leugnen und statt ihrer eine Schöpfung (des Sohnes) lehren“, damit sie nicht durch das Zugeständniss der Geburt auch zuzugeben genöthigt würden, der Sohn habe die wahre göttliche Natur, indem sie jedoch mit Bezug auf das Geheimniss der Offenbarung nach Aussen eine Geburt einräumen mit dem Begriffe der Schöpfung, und wohl eine Erhebung zu dem Namen Gottes eintreten lassen, in der aber die Gemeinschaft des göttlichen Wesens mit dem Vater und folglich die vollkommene Gottheit dem Sohne abgesprochen wird. Hilarius erklärt also, er wolle diesen wahnwitzigen, „das Geheimniss des evangelischen Glaubens zerstörenden“ Lehren mit den Lehren der übernatürlichen Offenbarung begegnen, und drückt unter Anderm seinen Gegensatz in folgenden prägnanten Worten aus: „Wir aber, von Gott gelehrt, weder zwei Götter zu predigen, noch einen einsamen (in Einer Person vereinsamten oder einsiedlerischen), werden diese (von Gott empfangene) Theorie der Predigt des Evangeliums und der Propheten in dem Bekenntnisse Gottes des Vaters und Gottes des Sohnes zur Darstellung bringen, wonach sie Eines in unserm Glauben beide sind, doch nicht Einer, indem wir beide weder als denselben bekennen, noch in Unterscheidung zwischen dem Wahren und dem Falschen als etwas Anderes, weil es in der Idee der Geburt liegt, dass Gott aus Gott geboren weder dieselbe Person (mit dem Vater) ist noch ein anderes Wesen [1].“ Hiermit schliesst die allgemeine Inhaltsangabe, ohne dass der h. Geist irgendwie erwähnt worden wäre. Dass er in der Ausführung in zwei Büchern mit in die Erörterung hineingezogen wird, geschieht vermöge des Zusammenhanges und der Consequenz.

1) De Trin. l. I. c. 15—17: Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelici ac prophetici praeconii rationem in confessione Dei patris et Dei filii afferemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus; neque eundem utrumque neque inter verum ac falsum aliud confitentes, quia Deo ex Deo nato neque eundem nativitas permittit esse neque aliud.

Wir sind nun aber bereits auf einen naheliegenden ursprünglichen Titel geführt worden. Hilarius sagt, er wolle gegen diejenigen schreiben, welche „das Geheimniss des evangelischen Glaubens zerstören (oder beschädigen, corrumpunt)[1]“, und er setzt der fides corrupta die wahre evangelische fides als fides nostra entgegen[2]). Er könnte also wohl sein Werk betitelt haben De fide vera, oder evangelica, oder Contra Arianos. Gegen den Titel Contra Arianos wenden die Benediktiner ein, dass Hilarius den Namen der Sekte absichtlich zu umgehen scheine, indem nur ein paar Mal der Name Arianus vorkomme und einmal Ariomanitae. Aber wenn er auch nur einmal seine Gegner die Ariuswahnsinnigen nennt, wird er den Namen der Arianer auf dem Titel nicht scheuen. Wenn er sonst viele Namen für ihre Sekte und für sie selbst hat, — neue Häresie, junge, pestbringende Häresie, Ungläubigkeit unserer Tage u. s. w. — so sind die zahlreichen Benennungen weder unverständlich für Jemand noch schmeichelhaft und meistens entweder aus stylistischen Rücksichten gewählt oder um die Arianer gleich bei der Erwähnung zu brandmarken.

Nun citirt Hieronymus das Werk als „die zwölf Bücher gegen die Arianer“ (duodecim adversus Arianos libros)[3]). Auf denselben Titel scheint der andere berühmte jüngere Zeitgenosse, der h. Augustinus hinzudeuten, indem er den Hilarius den mächtigen Vertheidiger der kath. Kirche adversus haereticos nennt[4]). Cassian aber, der in seinem ersten Auftreten noch dem Jahrhunderte des h. Hilarius angehört, und die Kirchenhistoriker des fünften Jahrhunderts, Sozomenus und Rufin citiren einfach: „die Bücher von dem Glauben“ (De fide), und so, dass man eine wirkliche Titelangabe leicht darin erkennt[5]). Dieser Titel war anfangs unstreitig in Gebrauch, wie auch die Anwendung desselben bei Leo I. dem Papste und auf dem Concil zu Chalcedon und in der frühesten Liturgie für das Fest des Heiligen zeigt[6]). Erst seitdem das

---

1) A. a. O. 16: Quidam ita evangelicae fidei sacramentum corrumpunt.

2) A. a. O. 17: . . . ut unum in fide nostra sint uterque, non unus.

3) De script. eccl. unter dem Namen Marcellus u. Hilarius Pictav. In der Epist. 147 ad Amandum schreibt er: contra Arianos.

4) Contr. Julian. I. 3.

5) Cassian. de incarn. Christi. VII. 24; Sozomenus h. e. III. 14; Rufin. h. e. I. 31.

6) Leo. ep. 97. c. 3. Siehe die weiteren Nachweisungen in der Bened. Ausgabe p. 753.

Werk durch den Druck veröffentlicht worden ist derselbe aus dem Andenken fast verdrängt.

Kommen wir nun darauf zurück, dass Hilarius selbst in dem ersten Buche den Titel de fide uns nahe legt[1]), und nehmen wir dazu, dass der h. Ambrosius, indem er seine Schrift gegen die Arianer ebenfalls de fide betitelt, höchst wahrscheinlich dem Vorgange des h. Hilarius folgt, so neigen wir uns gerne zu der Annahme, es sei der richtige. Freilich bleibt es auffallend, dass Hieronymus die Schrift dreimal an ganz verschiedenen Stellen unter dem Titel „Gegen die Arianer" citirt. Daher scheint die Vermuthung zulässig, der volle Titel sei gewesen: De fide adversus Arianos." Der Titel de fide lautet für uns unbestimmt; allein zur Zeit der Entstehung des Werkes wusste Jeder, um welchen Glaubensinhalt es sich handelte, so dass selbst die Worte adversus Arianos fehlen konnten, wie auch umgekehrt jene, wenn diese zur Bezeichnung des Inhaltes einer zumal polemischen Schrift gewählt wurden. De fide war aber auch um so verständlicher, als fides nach dem damaligen Sprachgebrauch schon gleichbedeutend gebraucht wurde mit „Glaubens-Symbol" oder Bekenntniss, wie aus der Schrift De synodis sattsam erhellt. Soviel über den Titel.

Der im Allgemeinen schon bezeichnete Inhalt bildete einen reichen, erhabenen Stoff, der, je schwieriger und gefahrvoller seine Behandlung auch für den scharfsinnigsten und begabtesten Geist war, um so mehr systematisch und methodisch bearbeitet werden musste. Ueber die Schwierigkeit täuschte sich Hilarius nicht im Geringsten. Er gestand es sich, dass „unermesslich sei, was gefordert, unerreichbar, was gewagt werde." Denn es sei ein zu kühnes Wagniss, von Gott weiter zu handeln, als Gottes eigene Bestimmung zulasse. Gott habe nämlich ein bestimmtes wohlbegrenztes Mass der Offenbarung den Menschen verliehen; dies bestehe in Bezug auf die Dreieinigkeit darin, dass Er die drei Namen Vater, Sohn u. h. Geist mit Beziehung auf das Eine göttliche Wesen festgesetzt habe. Was darüber hinausgesucht werde, gehe über die Ausdrucksfähigkeit der Sprache, über die Spannkraft des verstehenden Sinnes und über das Fassungsvermögen der menschlichen Intelligenz, könne also auch nicht ausgesprochen, nicht erreicht, nicht von dem Geiste festgehalten werden. Das

---

1) Zu den angeführten Stellen können noch gezogen werden. I. 36. u. X. 5.

Wesen des Objectes erschöpfe die sprachliche Ausdrucksfähigkeit, das undurchschaubare Licht schlage den zur Betrachtung sich anschickenden Sinn mit Blindheit und das Unbegrenzte, das Unendliche überrage das Fassungsvermögen der endlichen Intelligenz [1]). Wolle man also weiter gehen, so heisse das nicht bloss steile Höhen ersteigen und Unaussprechliches in die Rede fassen, sondern auch keck nach Ungewährtem greifen und Unerlaubtes thun. Allein durch den Fehler der Irrlehrer, die das geoffenbarte Glaubensgeheimniss zerstören, werde er in den Fehler hineingedrängt, die Armuth der menschlichen Sprache auf einen unaussprechlichen göttlichen Reichthum anzuwenden, so dass Dasjenige, welches nur in dem religiösen Gemüthe hätte bewahrt werden sollen, nunmehr den Gefahren, welchen die menschliche Sprache unterliege, überliefert werde [2]).

Es kann hier die Frage, auf welche Art und Weise Hilarius das im religiösen Gemüthe ahnungsvoll Bewahrte in das Verständniss und zur klaren Idee erhoben habe, um ihm dann sprachlichen Ausdruck nach Möglichkeit zu verleihen, nicht umgangen werden. Wir müssen erfahren, wie er zu dem ideellen Inhalte, welchen er in seinem Meisterwerke niedergelegt, gelangt ist. Denn diese Erkenntniss bedingt auch unser Verständniss.

„Die menschliche Natur," so lehrt Hilarius, „erhebt sich nur langsam und mit Mühe zu dem Verständnisse der göttlichen Dinge [3])." Worin liegt die Ursache? In der Bedingtheit des menschlichen Wesens: das Bedingte kann das Unbedingte nicht in absoluter Form erkennen. Denn es kann das Unvollkommene nicht das Vollkommene begreifen; was durch ein Anderes sein Dasein hat, vermag nicht schlechthin die das ganze Wesen seines Urhebers ausdrückende Idee zu erfassen; seiner Natur sind Schranken gesetzt, von welchen auch seine Erkenntnisskraft begrenzt wird. Der Wahn, das begrenzte menschliche Wesen mit seinem beschränkten Erkenntnissvermögen sei das absolute Mass für alles Wirkliche erzeugt Thorheit und Unglauben. Denn der Unglaube ist Folge der Schwäche oder der Beschränktheit; indem nämlich Einer nach seiner Fassungskraft sich eine Theorie des

---

1) De Trin. II. 5.

2) A. a. O. II. 2. vgl. 5. s. f.

3) A. a. O. VI. 9: Naturae humanae tarda ac difficilis ad res divinas intelligentia.

Möglichen bildet, kann er nicht für wirklich halten, was dieser widerspricht, und so wird er ungläubig [1]). Vor Allem ist es nothwendig, „dass wir den Herrn der Natur (der geschaffenen Welt) nicht innerhalb der natürlichen Gesetze beschränken," vielmehr anfangen, nicht nach endlichem Maasse die Kräfte und die Gewalt Gottes zu messen, da unsere Talente und die himmlische Wissenschaft keineswegs einander decken, diese im Gegentheil unendlich grösser ist [2]).

Es bedarf der Mensch dann ferner der positiven Belehrung über die göttlichen Dinge. Wer soll aber sein Lehrer sein, wenn nicht der unendliche Gott selbst, der ja allein weiss, was in ihm ist? Und zu dieser Erkenntniss müssen wir zunächst gelangen, dass wir einsehen, das allein werde über Gott recht geglaubt, wovon Er selbst uns Zeuge und Gewährsmann ist [3]). Denn Ihm, Gott selbst soll man glauben, was Er von Sich bezeugt, und was Er unserm Denkvermögen über Sich zur Erkenntniss darbietet, dem bereitwillig anhangen [4]). Gott kann entsprechend nur durch Gott erkannt werden, und was man von Ihm verstehen soll, das muss man von Ihm lernen [5]). Er redet zu uns durch den Sohn in der übernatürlichen Offenbarung, und diese allein giebt daher auch für unsere Erkenntniss und für unsern Glauben den adäquatesten Ausdruck von den Geheimnisslehren. Sie kleidet die göttlichen Gedanken in diejenige Sprachform, welche denselben am meisten für unser Verständniss entspricht. Der eingeborne Sohn Gottes selbst hat diejenigen Ausdrücke zur Bezeichnung der Geheimnisse gewählt, welche durch die möglichst vollkommene Klarheit ausgezeichnet sind [6]). Und während die Ausdrücke von

---

1) A. a. O. III. 24. Omnis itaque infidelitas stultitia est; quia imperfecti sensus sui usa sapientia, dum omnia infirmitatis suae opinione moderatur, putat effici non posse quod non sapit. Causa enim infidelitatis de sententia est infirmitatis, dum gestum esse quis non putat, quod geri non posse definiat.

2) A. a. O. III. 26. u. IV. 14: non subeunt ingenia nostra in coelestem scientiam. . . Es versteht sich von selbst, dass alle diese und ähnliche Aeusserungen sich nur auf die vollkommene, das göttliche Wesen vollständig deckende Erkenntniss beziehen. Vgl. V. 21.

3) A. a. O. III. 26.

4) A. a O. IV. 14.

5) A. a. O. V. 20—21: non potest Deus nisi per Deum intelligi . . . . . . A Deo discendum est, quid de Deo intelligendum sit.

6) A. a. O. VII. 22: Unigenitus igitur Deus, naturae in se suae conscius, nativitatis propriae inenarrabile sacramentum, ad fidei tamen nostrae confessionem, quanta potest verborum absolutione significat.

Ihm, der die Tiefen seiner Gottheit kennt, ausgesucht sind und in ihrer Fügung ein göttliches Gepräge erhalten haben, so dass ihr Inhalt als ein von den Worten nicht so sehr umspannter als angezeigter unendlicher unsere Fassungskraft übersteigt, sind sie doch zugleich für unser Verständniss berechnet. Denn Gott hat „nicht für Sich, sondern für uns gesprochen, und Er hat deshalb seiner Redeweise jene Mischung gegeben, welche nothwendig ist, damit wir trotz der Schwäche unserer Natur zum Verständnisse uns erheben [1]). Freilich, bei aller Einfachheit und Klarheit der Ausdrücke, worin der Herr mit Berücksichtigung der Schwäche unserer Fassungskraft die evangelische Glaubenswahrheit verkündet hat, darf man doch nicht annehmen, Er habe etwas minder würdig seiner Majestät gesagt [2]).

Demnach ist der in jeder Hinsicht vollendetste Ausdruck der übernatürlichen Offenbarung in der h. Schrift enthalten, und wir können nicht vollkommner reden als in den Worten dieser göttlichen Urkunde. Wir sollen daher nicht in einer andern Weise (Form) von Gott reden, als in derjenigen, in welcher Er selbst, und zwar mit der Rücksicht auf unsere Erkenntnisskraft, von Sich geredet hat [3]).

Hiermit wird aber kein Stillstand der Erkenntniss geboten, kein Fortschritt des Verständnisses gehemmt. Denn wie sehr auch selbst die göttliche Weisheit die Sprachform der Evangelien in ihrem für den menschlichen Geist berechneten Gefüge und Gepräge mit Macht geordnet hat: so bleibt der Inhalt, den sie vermittelt, doch unendlich, und der Mensch, der anfangs staunend davor steht, nimmt nur allmälig die Fülle des himmlischen Lichtes in sich auf, ohne je die Quelle zu erschöpfen. Unaussprechlich ist das Glaubensgeheimniss, aber darum doch nicht unzugänglich für unsere Erkenntniss [4]). Wie aber erschliesst sich diese aus der Hülle des biblischen Wortes? Die Regeln der

---

1) A. a. O. VIII. 43: Ac primum cognosci oportet, Deum non sibi, sed nobis locutum, et in tantum ad intelligentiam nostram eloquii sui temperasse sermonem, quantum comprehendere ad sentiendum naturae nostrae possit infirmitas.

2) A. a. O. IX. 40 . . . non tamen ut aliquid minus dignum naturae suae majestate loqueretur.

3) A. a. A. V. 21: Loquendum ergo non aliter de Deo est, quam ut ipse ad intelligentiam nostram de se locutus est. Vgl. IV. 14.

4) De Syn. 79: Numquid, si inenarrabilis est, ideo et ignorabilis est (generatio Filii)?

Bibelauslegung sind früher (B. I. c. 6.) mitgetheilt worden. Hier sei noch hingewiesen auf die Nothwendigkeit, dass der Ausleger von der Gnade Gottes erleuchtet werden muss. Denn „wenn der menschliche Geist nicht durch den Glauben die Gabe des (h.) Geistes erlangt, so hat er zwar in seinem Wesen die Fähigkeit, Gott zu erkennen, allein es fehlt ihm das Licht der (himmlischen) Wissenschaft." Wie die körperlichen Augen nicht sehen ohne äusseres Licht (sei dies künstliches oder das Sonnenlicht des Tages), ihre Funktion nicht verrichten und kein Sehen bewirken: so verhält es sich mit dem Vermögen des Geistes für übernatürliche Erkenntniss, wenn ihm das Licht der Gnade mangelt. Allein die Gabe des Geistes ist in Christo Allen in gleicher Weise dargeboten, und Jeder empfängt so viel davon als er nehmen will. Man soll aber wollen. Das Licht des heiligen Geistes ist für unsere Geister ein Glanz, ein helles Leuchten, dass sie umgiebt und die höhere Erkenntniss vermittelt. Wer also die h. Schrift verstehen will, muss den h. Geist erbitten und sich seiner werth machen [1]). Diese Anschauung bewog den h. Hilarius, das erste Buch, die Einleitung des Ganzen, mit einem innigen, herrlichen Gebete zu schliessen [2]).

In die h. Schrift hat er sich dann vertieft und die Schätze, welche er aus der Tiefe derselben hervorholte, in dem Meisterwerke seines Geistes niedergelegt, dessen Inhalt ganz biblisch ist. Denn das Werk stützt sich in allen seinen Lehren und in allen seinen Beweisführungen einzig nur auf die Bibel, auf die Schriften alten und neuen Testamentes. Er spricht sich deutlich darüber aus, indem er sagt: „Gegen die irreligiösen und unfrommen Lehrweisen in Bezug auf Gott folgen wir jener Auktorität des göttlichen Wortes [3])." Und so ist auch der thatsächliche Inhalt des Werkes nichts anderes als eine wissenschaftliche Auffassung der Schriftstellen, welche die Person des Erlösers betreffen, insbesondere das ewige Verhältniss des Sohnes zum Vater. Mit grösster Selbstständigkeit und Originalität hat er seinen Stoff aus der Quelle geschöpft [4]).

---

1) A. a. O. II. 35.

2) c. 37 u. 38.

3) A. a. O. IV. 14. VII. 22.

4) Mit Recht behauptet Dorner (Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi etc. I. Aufl. B. I. S. 1037.), Hilarius gehöre zu „den originellsten und tiefsinnigsten Kirchenlehrern;" Erasmus dagegen, der seine Originalität nur auf

Dieser Inhalt ist um so bedeutungsvoller, als Hilarius wohlbewusst und mit aller Bestimmtheit darauf hinweist, dass das Leben des Vaters und des Sohnes unabhängig ist von der Offenbarung nach Aussen. „Vater und Sohn sind Eins, nicht durch das Geheimniss der Heilsordnung, sondern durch die in der (innergöttlichen) Wesensoffenbarung vor sich gehende Geburt, indem Gott dadurch, dass Er den Sohn aus Sich zeugt, in keiner Art eine Entgöttlichung erleidet[1]."

Dadurch ist das Werk bahnbrechend und die Gottheit Christi für den christlichen Geist sicherstellend. Aller Widerspruch von Seiten der Antitrinitarier und der Arianer, sofern derselbe intellektuell war, ging aus der Verwechselung der Offenbarung nach Innen mit der nach Aussen hervor, und damit hing alle Unklarheit zusammen.

---

den Styl beziehen will, und es wahrscheinlich findet (a. a. O.) dass er seinen Stoff von den Griechen entnommen habe, hätte wohl den Beweis für seine Behauptung führen müssen.

1) A. a. O. VIII. 18. Nec per sacramentum dispensationis unum sunt, sed per naturae nativitatem, dum nihil in eo ex se Deus eum gignendo degenerat. — Dispensatio ist ein weiter Begriff, eigentlich die ganze göttliche Hausverwaltung in der Schöpfung, die Fürsehung, insbesondere aber die Erlösung.

Methode und Styl-Allgemeines.

Kap. V.

Auf das Principielle, welches dem Denken das eigentlich wissenschaftliche Gepräge verleiht, wandte Hilarius unablässig die Aufmerksamkeit, und so glaubte er auch nicht oft genug wiederholen zu können, das jede Belehrung der h. Schrift durch Wort und That aus den Ursachen, aus welchen sie gegeben wurde, Licht und Verständniss erhalten müsse. Die Auffindung der Gründe und Ursachen fordert aber in der Regel Methode.

Es ist ferner hervorgehoben worden (B. I. c. 8.), dass Hilarius ein systematischer Geist gewesen. Auch die Bildung des Systems, die wohlgegliederte nach Einheit strebende Ordnung ist nur durch Methode zu erreichen. Dass Hilarius systematisch zu Werke gehen wollte, hebt er in seinem einleitenden ersten Buche nachdrücklich hervor. „Es schien uns gut, nichts Ungegliedertes, kein rohes Material vorzulegen, damit nicht des Werkes chaotische Masse beim wirren Durcheinander des Redestreits den Eindruck eines bäuerischen Tumultes mache [1].“

Es schien ihn aber das Werk, dass er sich vorgesetzt „ein steiler Weg zum Bergesgipfel der Intelligenz“ zu sein. Schroffe Felswände und jähe Abgründe machten dem gewöhnlichen Fussgänger das Erklimmen der sonnigen Spitze gefährlich, vielfach unmöglich. Hilarius stellte sich als Führer ein, der zugleich den Weg bahnte; nicht, wie man zu thun pflegt, indem er in die glatten Felsen sichere Stufen machte, sondern, um selbst das noch mühselige Aufsteigen auf Stufen zu vermeiden, so, dass er die Abgründe ausfüllte, wodurch Anhöhe an Anhöhe ohne Kluft sich

---

1) A. a. O. I. 20: Nihil enim incompositum indigestumque placuit afferre, ne operis inordinata congeries rusticum quendam tumultum perturbata vociferatione praeberet.

reihte, so dass man über die sanft sich erhebenden Anhöhen unvermerkt dem erhabenen Standpunkte sich nähern konnte. In dieser bildlichen Sprache erklärt er selbst seine Arbeit [1]). Hieran knüpft er ohne Bild die Ordnung in den zwölf Büchern nach ihrem gesonderten Inhalte an.

Mit grosser Weisheit führt er die Leser nicht von vorne herein mitten in den Lärm der häretischen Meinungen, sondern auf den einfachsten Standpunkt des ersten Verständnisses der biblischen Dreieinigkeitslehre, damit sie für den Kampf mit der Irrlehre einen positiven, befestigten Standpunkt haben.

Das zweite Buch also geht aus von dem Auftrage des Herrn an seine Jünger, die Taufe zu ertheilen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, zeigt das einfachste Verständniss dieser Namen, und wendet sich dann zögernd, die allgemeinsten häretischen Gegensätze leicht berührend, zur allseitigeren und tieferen Erkenntniss des Vaters und des Sohnes so wie deren Beziehung zueinander und zur Welt. Ueber den h. Geist handelt er am Schlusse der Vollständigkeit wegen, nicht weil dies nothwendig sei, und er bespricht auch nur sein Verhältniss nach aussen, insofern der Geist Gottes „die Gabe“ an das erlöste Menschengeschlecht ist. Der Hauptinhalt des Buches bleibt, wie er selbst erklärt, die Lehre von dem Geheimnisse der göttlichen Zeugung durch den Nachweis der objectiven Wahrheit oder der Realität der drei Ideen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes [2]).

Nachdem er so dass schöne und sichere Fundament gelegt, schreitet das Werk im dritten Buche bedächtig fort, indem durch die Erwägung der Erweisungen der göttlichen Macht des Sohnes der Glaube an das Unbegreifliche in seinem Inhalte mehr erkannt und befestigt wird. Den Kerngedanken giebt das Wort: „Ich bin in dem Vater, und der Vater ist in mir.“ (Joh. X. 38.) Aus dem Wesen des Vaters geboren hat der Sohn die Fülle der Gott-

1) A. a. O.: Sed quia nullus per praerupta conscenus est, nisi substratis paulatim gradibus feratur gressus ad summa; nos quoque quaedam gradiendi initia ordinantes, ardnum hoc intelligentae iter clivo quasi molliore lenivimus non iam gradibus incisum, sed planitie subrepente devexum, ut prope sine scandentium sensu euntium proficeret conscensus.

2) A. a. O. I. 21: . . sequens (libellus) ita sacramentum edocet divinae generationis etc. Diese Worte, gerade in der Inhaltsangabe jenes Buches, welches am meisten von allen sich mit dem h. Geiste beschäftigt, zeigen wohl deutlich genug, dass das Werk ex professo nur die Logoslehre behandelt.

heit, durch die Er in dem Vater ist, und die Er, der menschgewordene, in den Wundern darthut, in welcher Ihm gleiche Herrlichkeit innewohnt und gleiches Lob gebührt wie dem Vater.

Die beiden folgenden Bücher erörtern kritisirend die Lehren der Häretiker, widerlegen ihre Beschuldigungen gegen den Glauben der Kirche, decken ihre Schliche auf und entkräften ihre Sophismen, zunächst mit Bezug auf ihre Auslegung des alten Testaments. Das sechste enthüllt dann ihre List, die sie dadurch üben, dass sie frühere und gleichzeitige Irrlehren verdammen, aber in Formeln, welche zugleich ihre Leugnung der Gottheit des Sohnes einschliessen. Hilarius hält entgegen, dass der Vater diese Gottheit bezeugt, dass der Sohn sie von Sich selbst bekennt, dass die Apostel sie predigen, die Frommen sie glauben, die bösen Geister sie ausrufen, die Juden in ihrer Leugnung sie einräumen und die Heiden in ihrer Unwissenheit sie erkennen.

Das siebente Buch zeigt, wie die Irrlehrer sich gegenseitig bekämpfen und besiegen und dadurch für die Kirche siegen und dieser den Sieg überlassen müssen. Darnach wird der Beweis fortgesetzt, dass Christus der Sohn Gottes und wahrer Gott sei durch das Geheimniss seiner realen Einheit mit dem Vater. Und dieses wird ideell und speculativ bewiesen durch den Namen, durch die Geburt, durch die Wesenheit; und auktoritativ durch die Machterweisung (in den Wundern) und durch das (allseitige) Bekenntniss. Zugleich wird darauf aufmerksam gemacht, wie alle jene Momente in den Evangelien ineinander greifen.

Nachdem so die Gottheit des Sohnes unwiderleglich dargethan worden, begegnet das achte Buch dem Einwand, als seien bei solcher göttlichen Selbstständigkeit des Sohnes zwei Götter, indem es alle Kraft auf den Beweis der Einheit Gottes, der Wesenseinheit in dem Vater und in dem Sohne richtet.

Es genügt aber dem Hilarius nicht, in einem Glaubensartikel, der so unbedingt nothwendig ist zum Heile, denselben positiv und speculativ gewonnen und sichergestellt zu haben; er will auch die gegnerischen Propositionen in ihrer Nichtigkeit, ja Lächerlichkeit blossstellen, wodurch dem eigenen Glauben ein neuer Grad der Sicherheit zuwachse. Daher bestimmt er das ganze neunte Buch zur Widerlegung der Argumente, welche die Gegner vorbringen zur Entkräftung der Beweiskraft für die Gottheit des eingebornen Gottes, welche in dessen Geburt liegt, indem sie die Offenbarung nach Aussen mit der nach Innen, oder die zeitliche Geburt mit

der ewigen confundiren[1]). Er weist nun nach, dass die Evangelien sowohl das immanente göttliche Leben des Vaters und des Sohnes offenbaren, das Geheimniss der ewigen Geburt mit allen ihren Consequenzen, als auch seine menschliche Geburt und Natur. Seine Gegner wollen aus den Schriftstellen, welche die letztere zum Gegenstande haben, beweisen, dass jene nicht existire; Hilarius zeigt die Unzulässigkeit dieser Anwendung, und giebt noch einmal eine klare Uebersich tund Erklärung der klassischen Stellen für die göttliche Natur Christi.

Das zehnte Buch löst die schwierige Aufgabe, die einander scheinbar widersprechenden Aeusserungen des Gottmenschen während seines Leidens von dem Gebete am Oelberge bis zu den Worten: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist!“ durch die Doppelnatur in Christo und durch ihr Verhältniss zur Erlösung zu versöhnen.

Das elfte Buch handelt von der in der h. Schrift gelehrten Unterordnung des Sohnes unter den Vater, insbesondere mit Bezug auf die nach der Auferstehung gesprochenen Worte: „Ich steige auf zu meinem Vater und zu euerm Vater, zu meinem Gott und zu euerm Gott“, (Joh. XX. 17.) in Parallele zu I. Cor. XV. 27—28.

Das zwölfte Buch bringt endlich vollends in den friedlichen Hafen des sichern Glaubensbesitzes. Die Sprache wird in der Freude des nahen Zieles noch bilderreicher; aber das Ziel ist insofern nahe, als noch ein letzter heisser Kampf bevorsteht, in den Hilarius siegesgewiss die Leser führt. Er hat sie geschult, sie sind ihm wie eingeübte Truppen: da führt er sie direkt vor die Fronte des Feindes. Oder wie er in dem ersten Kapitel des zwölften Buches selbst sich äussert: wie ein erfahrener, kühner Schiffer, der lange mit ungünstigen Winden zu kämpfen gehabt, aber trotzdem sich immer mehr dem Hafen genährt hat, das Schiff plötzlich in die heftigste Strömung des Sturmwindes hineinlenkt, so dass es vom Sturme selbst raschen Laufs in den Hafen hineingetrieben wird: also wirft Hilarius sich nun dem stärksten Stosse des daher brausenden Irrlehrer-Windes entgegen, um von dem durch seinen Geist beherrschten nur schneller an's Ziel getragen zu werden. Es galt nämlich schliesslich, die ewige Ge-

---

1) A. a. O. Die Lesart des Textes: nativitatem ist richtig, und nicht durch divinitatem zu ersetzen.

burt des Sohnes in ihrem absoluten Unterschiede von jeder zeitlichen Entstehung zu erfassen, insoweit nämlich der menschliche Geist das Geheimniss zu erreichen vermöge. Und hier war es gerade, wo die Arianer dem gewöhnlichen Menschenverstande, der in irdischen sinnlichen Vorstellungen befangen ist und an und für sich stumpf in Bezug auf alles Ideale, das stärkste Argument entgegenbrachten. Sie sagten: Ist der Sohn geboren, gut, so gab es eine Zeit, wo er nicht war; war er aber einmal nicht, so ist sein Wesen nicht aus dem Ewigen, nicht aus der ewigen Wesenheit des Vaters, sondern aus dem, was einmal nicht war, d. i. aus Nichts, und er ist folglich ein Geschöpf. Dabei stützten sie sich auf die Worte der Weisheit: „Der Herr hat mich erschaffen als den Anfang seiner Wege [1].“ Dem gegenüber zeigt nun Hilarius mit allem Reichthum seiner Bibelkenntniss und seiner exegetischen Kunst und Ueberzeugungskraft, dass die Arianer durch ihre willkürliche Deutung das alte und das neue Testament in unlösliche Widersprüche bringen, keinen Zusammenhang beachten, die Aussprüche von ihren Motiven trennen und überhaupt die Regeln der Schrifterklärung verletzen, und dass sie fortgesetzt Sinnliches und Ideales verwechseln. Dann aber vindicirt er als die ebenso unausweichliche und allseitig ausgebildete wie glorreiche und beseligende Schriftlehre dem Sohne einerseits die „Geburt“ und andrerseits die „Göttlichkeit“ des Wesens, und zeigt, dass die Ewigkeit der Geburt (nativitatis aeternitas) das göttliche Wesen (divinitas) einschliesse.

Nachdem er dann mit dem grössten Scharfsinn und der glänzendsten Beredtsamkeit dies als die biblische Lehre dargethan, setzt er seinem Meisterwerke die schöne Koronis auf, indem er der Vollständigkeit des Glaubensgeheimnisses wegen die Lehre von der göttlichen Natur des h. Geistes kurz und einfach ohne tiefere speculative Begründung, aber mit Hinweis auf seine Stellung in der Heilsökonomie und mit grosser Wärme und Innigkeit hinzufügt. Und wie er begonnen, so schliesst er mit herrlichem Gebete.

Diesen methodischen Gang hat Hilarius gewählt, um den äusserst schwierigen Gegenstand den Lesern zugänglich zu machen; denn der Gegenstand ist ja ein unaussprechliches Geheimniss.

---

1) A. a. O. XII. 1, Die Uebersetzung der Stelle (Spr. 8, 22.) hat Hilarius so: Dominus creavit me initium viarum suarum.

Diese Unaussprechlichkeit hebt er häufig hervor; sie ist noch grösser als die Unfassbarkeit. Der Geist Gottes lehrt den willig lernenden Menschen mehr davon, als die menschliche Sprache ausdrücken kann. Denn die göttliche Natur überschreitet die Spannkraft des menschlichen Verständnisses unendlich; aber dieses, so gross oder klein es denn auch sei, überschreitet nach dem Maasse seiner Wahrheit wieder die Tragweite des Ausdrucks, die Bedeutungsfähigkeit des Wortes, welches ihm die Sprache der Sterblichen darbietet [1]).

Das ist nun auch der Grund, warum er auf die stylistische Form seines Werkes einen unsäglichen Fleiss verwendet hat. Man erkennt in allen seinen Schriften den gewandten Rhetor, aber in dieser ist sein Ringen nach dem bedeutungsvollsten und edelsten Ausdrucke am Auffallendsten. Daher ist hier auch die Stelle, von seinem Style zu reden, über den schon der Zeitgenosse Hieronymus ein seitdem unzählige Male von den Gelehrten wiederholtes Urtheil ausgesprochen hat.

Hieronymus schreibt in seinem 13. Brief an Paulinus (oder ep. 58. p. 326. Val.) „Der h. Hilarius schreitet hoch einher auf dem Gallischen Cothurne; er schmückt sich mit den Blumen Griechenlands; zuweilen bewegt er sich in langen Perioden: zur Lesung ist er für einfachere Brüder keineswegs geeignet." Dieser Ausspruch hat nicht wenig dazu beigetragen, dass Hilarius fortan für „den Dunkeln" unter den Vätern gehalten wurde wie Heraklit unter den Philosophen. Indessen, das Blühende der Sprache und die zuweilen eintretende Länge der Perioden sind an sich noch keine Merkmale der Dunkelheit. Auch die Aeusserung, dass Hilarius für einfachere Brüder zur Lektüre sich nicht eigne, beweist nicht, dass Hieronymus ihn für dunkel gehalten, da jene Brüder Laien-Mönche ohne höhere theologische Bildung waren. Wie könnte er ihm auch den höchsten Grad der Beredtsamkeit unter seinen Zeigenossen zuschreiben, wenn er ihn für schwerverständlich gehalten hätte! [2]) Die unerlässlichste Eigenschaft der Beredtsamkeit ist Klarheit. So rühmt er auch an ihm den „wohlgeordneten

---

1) A. a. O. XI. 44: Es heisst die significatio verborum sei angustior quam intelligentia. Vgl. 45. Ferner De Syn. 5.

2) Epist. 141. ad Marcellam: Tantum virum et suis temporibus disertissimum reprehendere non audeo, qui et confessionis suae merito et vitae industria et eloquentiae claritate, ubicunque Romanum nomen est, praedicatur.

Redefluss"[1]); wenn aber die Rede ebenmässig und zierlich daherfliesst, so ist sie doch wohl klar. Und wenn er nun noch sagt, Hilarius habe in seinem Style den Quintilian nachgeahmt — diesen feinen, durchsichtigen, zu seiner Zeit Alles bezaubernden Rhetor — so hat es gewiss dem h. Hieronymus fern gelegen, an Hilarius dem Schriftsteller als charakteristisches Merkmal die Dunkelheit zu bezeichnen. Dies wird derjenige um so mehr zugestehen müssen, welcher zu prüfen im Stande ist, worin denn jene Nachahmung bestanden habe. Bei dieser Prüfung kann schon eine Aeusserung Cassiodors auf den richtigen Weg leiten. Nachdem er gesagt, dass Hilarius zu den am Kirchen-Himmel strahlenden Sternen gehöre, bemerkt er über ihn, dass derselbe ein feiner und überaus vorsichtiger Schriftsteller sei von ausserordentlicher Tiefe[2]) Auch Quintilian ist durch Feinheit und durch äusserste Sorgfalt in der Wahl des treffenden und einfachsten Ausdrucks, der freilich nicht selten auch der zierlichste ist, ausgezeichnet. Und hierauf hat Erasmus[3]), dem Gillot folgt[4]), die von Hieronymus hervorgehobene Aehnlichkeit beider Schriftsteller bezogen. Hierin stimmt man ihm gerne bei, und auch darin, dass bei so gänzlicher Verschiedenheit des Stoffes eine weitere Aehnlichkeit ausser dieser allgemeinen wohl nicht zu erwarten sei. Als abweichend bezeichnet er die häufigen Wiederholungen und Hinweisungen auf das bereits Gesagte (worin eine Aehnlichkeit mit Aristoteles sich zeige), die Entschuldigungen bei bloss gelegentlichen Aeusserungen, die in die strenge Ordnung des Stoffes nicht gehörten, und die ängstliche Sorgfalt in der Wahl und Bildung der Uebergänge, wodurch sich die Theile im schönsten Gefüge miteinander verwebten.

Im Besondern erkennt nun aber Erasmus dem Hilarius „seinen ihm eigenthümlichen Styl" zu, der am meisten charakteristisch hervortrete in dem besprochenen Meisterwerke.

---

1) Comment. in Esaiam. L. VIII. Praef.: Si flumen eloquentiae et concinnas declamationes desiderant: legant Tullium . . . . . Hilarium. Vgl. Comment. ad Gal. II. Praef.

2) De instit. divin. litt. 17—18 . . . . . S. Hilarius Pict. . . . . nimia profunditate subtilis et cautissimus disputator incedit. Der Ausdruck disputator bezieht sich offenbar auf die polem. Schriften, durch welche Beziehung die Uebersetzung „Schriftsteller" als sinnentsprechend gerechtfertigt wird.

3) A. a. O.

4) In der von ihm besorgten Pariser Ausgabe der Werke des h. Hilarius. (Comment. de s. Hilario) Paris 1572.

So ist es. Wenn er nun aber im Gegensatze zu der den Griechen mehr zusagenden gelehrten Einfachheit und durchscheinigen Anmuth jene Gallische Grandiloquenz als jenen prächtigen, feierlichen Styl bezeichnet, der allein durch mühsame Sorgfalt erreicht werde, so ist dies nur einseitig wahr. Mag hier kein Streit darüber sein, in wie weit den Griechen Klarheit und Anmuth der Sprache mühelos sich dargeboten — bekanntlich kann man der Lessingschen Klarheit und Anmuth, die von der griechischen nicht übertroffen wird, die darauf verwendete unsägliche Mühe nicht ansehen — aber dem Hilarius darf die Durchsichtigkeit des Styls nicht abgesprochen werden. Nicht jeder Leser wird Plato und Aristoteles in ihrer anmuthigen Schönheit und Einfachheit bewundern: dazu ist nothwendige Voraussetzung das Verständniss ihrer Ideen; — nicht jeder Leser wird in der Gallischen Redepracht des Hilarius über das zugleich durchsichtige Gewand seiner erhabenen Gedanken staunen: dazu gehört eine tiefere Einsicht in den biblisch-theologischen, idealen Inhalt seiner Schriften. Hierin liegt die Schwierigkeit des Verständnisses jenes tiefsinnigsten Kirchenlehrers seines Zeitalters: in der „ausserordentlichen Tiefe“ seiner Gedanken. Wer ihm diese nachzudenken vermag, dem wird das Studium seines Styls nicht schwer werden, und er wird denselben ganz durchsichtig finden. Sonst freilich, wenn Einer, nach Art der Schmetterlinge wie auf einem Blumenbeete leichthinflatternd, in seinen Schriften naschen will, wird er bald über Dunkelheit und Ungeniessbarkeit klagen.

Jene Redepracht aber nennt Erasmus nach dem Vorgange des Hieronymus die „Gallische“, und er sucht diese Bezeichnung zu begründen [1]) durch Hinweis auf Sulpicius Severus, Eucherius und Wilh. Budäus, und durch Vergleichung mit der Beobachtung, dass die Africaner ebenfalls ihr eigenthümliches Gepräge haben wie die Schriftsteller jeder römischen Provinz, in welcher die Wissenschaft gepflegt worden. Gillot stimmt ihm bei und bemerkt, dass bei den „Gallischen Schriftstellern“ seiner Zeit ein gleiches Streben nach einer feinen kunstmässigen Darstellung sich geltend mache, wodurch bei Einigen das leichte Verständniss sich erst einstelle nach häufiger Lesung und Befreundung mit ihrem Style. Als die romanische Sprache in Gallien zur Schriftsprache erhoben wurde, ging jene Freude an kunstvoller Schreibart

1) Gillot folgt ihm auch hierin ganz und gar.

nicht verloren, und die heutigen Franzosen sind berühmt durch ihre glänzende, von dem Geiste der Anmuth bewegte Darstellung, welche keineswegs Klarheit und Durchsichtigkeit vermissen lässt. Wer sollte z. B. die moderne „Gallische Grandiloquenz" in den geistvollen Schriften des Grafen Montalembert der Dunkelheit anklagen?

Dass Hilarius seinen eigenen, nicht einen dem Quintilian oder andern Klassikern abgelauschten Styl habe, stellt Erasmus mit Recht als unzweifelhaft hin. Die lateinische Sprache behandelt er recht als seine lebendige Muttersprache, indem er sie schöpferisch für den neuen christlichen Ideenkreis, aber ihrem Genius entsprechend, gestaltet. Es war um die Mitte des vierten Jahrhunderts wohl verführerisch für einen frommen christlichen Schriftsteller, sich bei der, durch die Itala und die mit dieser gleichzeitigen Uebersetzungen der Bibel wie durch Tertullian, durch den lateinischen Irenaeus, Hermas und Andere, eingebürgerten bunten Barbarei der orthodoxen Sprache zu beruhigen; aber Hilarius hat vor Allem in seinem Hauptwerke, wo er nicht Ausdrücke der Bibel wiederholt, die er jedoch auch nicht selten aus dem Griechischen neu übersetzt, sich bis auf geringe Spuren davon frei gemacht. Andererseits lag für die ersten klassischen kirchlichen Schriftsteller die Gefahr nahe, durch klassische Redensarten christliche Gedanken zu entstellen und zu verkehren; Hilarius hat auch diese Klippe vermieden, indem er seine Klassicität nicht abgelernt als fertige Form, sondern durch seine im klassischen Geiste sprachbildenden Gedanken dieselbe sich geschaffen hat.

Was er in Bezug auf die Grammatik nicht ganz erreicht hat, ist die bei den klassischen Schriftstellern des goldenen Zeitalters so angenehm berührende l o g i s c h e F e i n h e i t d e r Z e i t e n f o l g e; er trifft sie wenigstens nicht immer; doch wird durch den Gebrauch der Zeiten für den Leser, der nicht vergisst, dass auch in dem Werke De Trin. oder de fide der Briefstyl zuweilen Anwendung findet, nie das Verständniss schwierig oder ein Satz zweideutig. Auch im Gebrauche der Participien ist er etwas kühn, doch logisch. — Die Sprache ist durch und durch e d e l und f e i e r l i c h, der Ueberzeugung des Hilarius entsprechend, d a s s m a n d a s W o r t G o t t e s n i c h t i m l e i c h t s i n n i g e n C o n v e r s a t i o n s t o n e b e h a n d e l n d ü r f e, d a m a n v i e l m e h r d u r c h s o r g f ä l t i g e W a h l d e r s c h ö n e n R e d e, d e r w ü r d i g e n F o r m z e i g e n s o l l e, w i e m a n i n d e m W o r t e G o t t e s d e n

Urheber desselben ehre. Denn wie man eines irdischen Königs Belehrungen und Befehle dem Volke nur in würdigster Sprache mitzutheilen besorgt sei, so solle man noch mehr diese Sorgfalt anwenden, wo man als Organ des h. Geistes die Gedanken und den Willen Gottes dem Menschen kund zu thun habe; jede leichtfertige Behandlung, jedes gemeine Wort werde da seine Strafe finden, die Sorgfalt und Ehrfurcht vor dem Worte Gottes aber ihren Lohn [1]).

Die Würde der Sprache erfordert aber nicht immer die erhabensten Bilder und den reichsten, prächtigsten Periodenbau. Das hat Hilarius sehr wohl gewusst und beachtet. Daher sehen wir ihn nicht immer, sondern, wie Hieronymus richtig bemerkt, nur „zuweilen" mit solch' feierlicher Pracht auf dem „Gallischen Cothurn" sich majestätisch fortbewegen; häufiger fliesst die Rede in kurzen klaren Sätzchen leicht dahin in edler Einfachheit. In seinem offenbaren Streben nach Kürze zeigt er sich überaus gewandt, so dass er dabei ebensosehr würdevoll bleibt als verständlich. Er ist nie trocken und theilnahmlos, und weil er aus

---

1) In Ps. 13, 1. Die Stelle ist zu schön und beherzigenswerth, als dass sie hier nicht vollständig stehen sollte: In multis nos erudiens Apostolus, etiam id edocet, cum omni reverentia verbum Dei esse tractandum, dicens: Qui loquitur, tanquam eloquia Dei (I. Petr. 4, 11). Non enim secundum sermonis nostri usum, promiscuam in his esse oportet facilitatem; sed loquentibus nobis ea quae didicimus et legimus, per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori. Et exemplum nobis coelestis doctrinae praestat humani officii consuetudo. Si enim quis, verba regis interpretans et praecepta eius in aurem populi deducens, curat diligenter et caute per officii reverentiam regis satisfacere dignitati, ut cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur: quanto magis convenit, Dei eloquia ad cognitionem humanam retractantes dignos nos hoc officio praestare? Sumus enim quoddam sancti Spiritus organum, per quod vocis varietas et doctrinae diversitas audienda est. Vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus, metuentes huius sententiae legem: Maledictus omnis faciens opera Dei negligenter (Jerem. 48, 10); proposito contra praemio curae et diligentae eorum, qui cum reverentia ac metu sanctas Scripturas sibi tanquam Dei verba commendent et cum debita dignitate ea insinuent mentibus audientium, Domino dicente (Jes. 66, 2): Et super quem aspiciam, nisi super humilem et mitem et trementem verba mea! Oportet igitur et praedicantes existimare, non hominibus se loqui, et audientes scire, non hominum sibi verba proferri, sed esse Dei voces, Dei constituta, Dei leges, et reverentiam maximam utrique officio convenire. — Vgl. Ps. 135. 1. Ferner Anselm. Cantuar. Cur Deus homo. l. I. c. 2: . . . unde timeo, ne, quemadmodum ego soleo indignari pravis pictoribus, cum ipsum Dominum nostrum informi figura pingi video, ita mihi contingat, si tam decoram materiam incomto et contemtibili dictamine exarare praesumo.

dem Bewusstsein redet, dass es sich um die höchsten Interessen des menschlichen Herzens handele, so ist die Sprache immer lebendig und durch Apostrophirung, durch Exklamationen und Fragen anschaulich und spannend, dabei stets besonnen. Die Belebung steigert sich durch einen feinen Zug der Ironie, der sich im Hinblick auf die thörichten Beweisführungen der Irrlehrer unwillkürlich geltend macht [1]). Die Wiederholungen, welche Erasmus tadelnd hervorhebt, sind in der Regel nicht Wiederholungen, sondern Betrachtungen desselben unendlichen und unaussprechlichen Inhalts, der Logoslehre nach Ewigkeit und Zeit, von verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten, wodurch allein die allmälige Vertiefung in das Geheimniss bewirkt werden kann; oder es sind erneuerte Einschärfungen eines Grundgedankens, den der Leser durchaus in der Anschauung haben muss, um die Argumentation zu verstehen [2]). Ebenso ist die öftere Hinweisung auf den Gang der Untersuchung, auf Ordnung und Zusammenhang nur die selten überflüssige, zuweilen freilich ängstliche Sorge für Klarheit. Jener angestaunte Schwung der Rede aber, jener schimmernde Glanz des Gallischen Rhetors, erscheint dann, wenn die Erhabenheit oder der prächtige Reichthum des Gegenstandes das fürstliche Gewand der Sprache fordert und die Durchsichtigkeit darunter nicht leidet. Schon Erasmus fand diese Erhebung der Sprache „zur blühenden, dem Tone der Bühne sich nähernden Erhabenheit", so wie das zuweilen eintretende Dramatische, gerade dort, wo Hilarius „von dem Bau des Weltalls, von dem Wesen und der Beschaffenheit der himmlischen Körper, von der zur Harmonie geschaffenen Verschiedenheit der Elemente", und überhaupt von grossartigen Erscheinungen redet. Es ist eben auch eine Uebereinstimmung von Form und Inhalt, welche durch jene Redepracht angestrebt wird.

Es kann nach alledem Niemand mit einigem Grunde in Abrede stellen, dass Hilarius nach Reinheit, Klarheit und Würde der Sprache gerungen habe, seinem Gebete am Schlusse des I. B. entsprechend: „Verleihe mir, Vater, allmächtiger Gott, den bezeichnenden Ausdruck, das Licht des Verständnisses, die Würde der Sprache, den wahren Glaubensinhalt!" Er fordert dafür nun auch, dass der Leser das Seinige thun solle, um ihn richtig zu ver-

1) De Trin. V. 19. 53; VI. 20. 22. 38; De Syn. 79.
2) De Trin. VI. 9.

stehen. Vor Allem bittet er sich aus, dass Jeder ein von ihm geschriebenes Werk ganz lese, ehe er urtheile über den Inhalt[1]). Dann soll der Leser sich über die Engherzigkeit des unvollkommenen irdischen Denkens erheben, sich auf das im übernatürlichen Lichte der Wiedergeburt aufleuchtende höhere Erkennen besinnen und durch den Glauben sich auf den Standpunkt des idealen Gedankens des göttlichen Wortes stellen, um den Maassstab des Unendlichen zu gewinnen, der eben in den göttlichen Worten sich darbietet. „Der beste Leser ist nämlich derjenige, welcher das Verständniss der Worte von diesen selbst erwartet, nicht aber (ein fremdes) ihnen unterlegt; der es mitnimmt, nicht mitbringt; der den Worten nicht Gewalt anthut, damit sie zu enthalten scheinen, was er vor der Lesung als Inhalt nach vorgefasster Meinung betrachtet hat[2]). Schriftsteller und Leser sollen also zusammenwirken, damit das richtige Verständniss gesichert sei[3]).

Das so beschaffene Werk hat Hilarius geschrieben zur Ueberführung „der unwissenden Welt und des leugnenden Irrlehrers". Beiden gegenüber Gott als den Vater darzuthun, ist ihm der grösste und einzig gesuchte Lohn seiner Arbeit.

Das in seiner Art so einzig dastehende Meisterwerk des grossen Kirchenlehrers wäre jedoch für das Verständniss der erhabensten Geheimnisslehre des Christenthums und für die dog-

---

1) De Syn. 6.

2) De Trin. I. 18: Optimus enim lector est, qui dictorum intelligentiam exspectet ex dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam attulerit, neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem praesumpserit intelligendum. Cum itaque de rebus Dei erit sermo, concedamus cognitionem sui Deo, dictisque eius pia veneratione famulemur. Idoneus enim sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est.

3) Bouchet (c. 14.) sucht die Schwierigkeit des Verständnisses bei Hilarius mit Recht in der Erhabenheit der Ideen. Er findet die Sprache in Nachahmung Quintilian's rein, ohne Barbarismen und ohne Schminke, klassisch — ein Meer von prachtvoller Rede (un mer de magnific langage). Er sieht in den Sentenzen eine solche Hoheit und im Ausdruck solche Würde, dass es scheine, der heilige Geist habe sie diktirt. Wie sehr auch Hilarius in seinen Schriften nach Kürze im Ausdruck strebe, — wenn nur der Leser nicht allzusehr (in der biblischen Theologie) Ignorant sei, so werde ihm doch keine Dunkelheit begegnen. Hilarius erkläre nichts Ueberflüssiges; allein wo er in dem Inhalte Schwierigkeiten für den Leser vermuthe, da wisse er durch kurze erläuternde Bemerkungen die Sache so klar und durchsichtig zu machen, dass auch der einfachste Leser, wenn er sich nur die Mühe geben wolle und das Studium nicht scheue, die dem Verständnisse hinderlichen Knoten lösen könne.

matische Wissenschaft im Allgemeinen ohne Zweifel sowohl in positiver als in speculativer Hinsicht noch viel ergiebiger und gründlicher geworden als es schon ist, wenn er nur aus Freude an dem Schatze der übernatürlichen Offenbarung forschend und sinnig und beschaulich sich ganz dem Gegenstande hingegeben hätte. Nun aber wird er des Schatzes nur gewiss und froh im unablässigen Kampfe. Wie einst die Juden Jerusalem bauten: in der einen Hand die Kelle, in der andern das Schwert: so erbaut Hilarius den Tempel der h. Wissenschaft. Einerseits wehrt er unablässig die Zerstörer ab, andrerseits muss er falsche, schlechte Bausteine, die man ihm geschäftig vor die Füsse schiebt, ja in's Gefüge zwingt, ausstossen und bei Seite werfen. Der durch fast alle Kapitel sich hindurchziehende direkte Kampf erzeugt eine beständige Unruhe, die der Beschaulichkeit hinderlich ist. Trotzdem enthält das Werk einen Reichthum biblischer Begründung und Verständnisses, den kein gläubiger Leser ohne Dank und Verehrung für den edlen Geber empfangen wird. Es dürfte schwer sein, irgend eine für die Gottheit Christi bedeutungsvolle Stelle im alten oder im neuen Testamente aufzufinden, die er nicht schon angezogen und geistvoll besprochen hätte.

Auch ist das Werk gerade durch seine polemische Ursache und Haltung von einer andern Seite werthvoll. Es ist nämlich jetzt ein treues Spiegelbild jener Zeit, sofern sie geistig und religiös bewegt war. Und hierin liegt sein culturhistorischer Werth, der nur von den in die damaligen Zustände durch ernste Specialforschung tiefer Eingeweihten hoch genug angeschlagen werden kann.

Dies mag genügen zur Charakteristik jenes herrlichen Denkmals des christlichen Alterthums.

Steigerung des Kampfes. — Synoden zu Sirmium, zu Ancyra und in Gallien.

Kap. VI.

Der Eindruck des Concils von Nicaea war so mächtig gewesen, dass die Arianer anfangs unter Führung des Eusebius von Nicomedien nur durch theilweise Verleugnung ihres Meisters Arius, insbesondere seiner ausdrücklichen, klar ausgeprägten Lehre, und durch wiederholte Verdammung der Antitrinitarier sich diplomatisch den Weg zur gewaltthätigen Exilirung der Häupter der kath. Kirche hatten bahnen können. Ein solcher diplomatischer Schachzug war, wie oben erwähnt wurde, bei der ersten Wiedererstarkung nach dem Schlage von Sardica zu Sirmium geschehen im Jahre 351 [1]), wo von den Arianischen Morgenländern in Verbindung mit Valens und Ursacius einerseits die orthodox lautende erste „sirmische Formel“ aufgestellt, und andrerseits der sophistische Antitrinitarier Photin, Bischof von Sirmium, durch den gewandten Basilius von Ancyra dialektisch überwunden, mit Ostentation abgesetzt worden war [2]).

Nach den Synoden von Arles (353), Mailand (355) und Biterrae (356) mit ihren Erfolgen schien das Verhüllen der Arianischen Lehre nicht mehr so unbedingt nothwendig. Im Jahre 357 war des Kaisers Constantius Anwesenheit zu Sirmium [3]) abermals Veranlassung zu einer grösseren Synode in dieser berühmten Metropole Pannonien's, einem Lieblingsaufenthalte der Kaiser [4]). Dies-

1) Vgl. Hefele a. a. O. B. I. S. 623.
2) Hilar. de syn. c. 38—61. Athan. de syn. 27. Socrat. II. 29—30. Sozomen. IV. 6.
3) Des Kaisers Anwesenheit lässt sich nachweisen im Juni u. im December 357.
4) Vetus Orbis descriptio. Ed. Gothofredus c. 47, u. hierzu die Note.

mal kamen vorzugsweise die Abendländer, welche dem Arianismus huldigten, geführt von Valens und Ursacius, von Germinius, dem Nachfolger des Photinus zu Sirmium, und von Potamius von Olisipo in Lusitanien (Lissabon in Portugal). Constantius fürchtete nicht, wie im Jahre 351, als er noch zu Sirmium des Ausgangs seines Krieges mit Magnentius harrte, ein ihm gegenüber stehendes katholisches Kaiserreich, und die Arianer besorgten keinen dialektischen Kampf mit Athanasius und Hilarius. So traten sie offen hervor mit ihrem Symbol[1]). Diese von Potamius abgefasste „zweite sirmische Glaubensformel" soll hier in getreuer Uebersetzung folgen:

„Da man dafür hielt, das Glaubensbekenntniss sei in einigen Punkten fraglich, so wurde zu Sirmium Alles sorgfältig verhandelt und discutirt in Gegenwart[2]) unserer Hochwürdigsten Brüder (sanctissimis fratribus) und Mitbischöfe Valens, Ursacius und Germinius. Darnach steht nun fest, dass es nur Einen Gott giebt, den allmächtigen, den Vater, — wie auch auf dem ganzen Erdkreise geglaubt wird, — und seinen einzigen Sohn, Jesum Christum unsern Herrn und Heiland, aus Ihm gezeugt vor den Zeiten. Ferner, dass zwei Götter weder gepredigt werden können noch sollen. Denn der Herr selbst hat gesagt: Ich werde gehen zu meinem Vater und zu euerm Vater, zu meinem Gott und zu euerm Gott (Joh. XX. 17.). Der Gott Aller ist also Einer, wie der Apostel gelehrt hat: Ist Er etwa nur der Juden Gott? Nicht auch der Heiden? Freilich auch der Heiden; denn es ist ja Ein Gott, der rechtfertiget die Beschneidung wie die Vorhaut durch den Glauben. (Röm. III. 29—30.). Sie kamen auch überein in Bezug auf das Uebrige, und es zeigte sich durchaus keine Meinungsverschiedenheit. Weil aber Einige oder (vielmehr) Viele Anstoss nahmen an dem Worte Substanz, welches griechisch οὐσία heisst, nämlich, um deutlicher verstanden zu werden, an dem Ausdrucke ὁμοούσιον, so wie an dem andern ὁμοιούσιον: so kamen sie überein, dass diese nicht mehr erwähnt werden dürfen und dass sie Keiner fernerhin predige, und zwar aus der Ursache und dem Grunde,

1) Das Original bei Hilar. de syn. c. 11.

2) Richtiger vielleicht: „unter Vorsitz," indem statt praesentibus, das, zumal da Germinius ja Bischof der Stadt war und seine Gegenwart hervorzuheben nicht nöthig schien, keinen motivirten Sinn darbietet, praesidentibus zu lesen sein dürfte.

weil dergleichen Ausdruck die h. Schrift auch nicht enthält, und weil die Sache die menschliche Wissenschaft übersteigt, wie geschrieben steht: Seine Zeugung, wer wird sie erzählen? (Jes. 53, 8. nach der latein. Uebersetzung: Generationem eius quis enarrabit?). Es ist ja offenbar, dass nur der Vater weiss, wie Er seinen Sohn gezeugt hat, und der Sohn, wie er gezeugt worden ist von dem Vater. So ist kein Zweifel, dass der Grössere der Vater ist. Es kann Niemanden fraglich sein, dass der Vater an Ehre, Würde, Herrlichkeit, Majestät, und eben durch den Namen „Vater" grösser ist als der Sohn, wie dieser selbst bezeugt: Der mich gesandt hat, ist grösser als ich. (Joh. XIV. 28.). Und dass dies katholisch sei, weiss Jeder, nämlich dass zwei Personen seien, die Person des Vaters und die Person des Sohnes, dass aber der Vater der Grössere sei, und dass ihm der Sohn unterworfen sei mit Allem Jenem, was diesem selbst der Vater unterworfen hat. Dass ferner der Vater keinen Anfang habe, unsichtbar, unsterblich und leidensunfähig sei; der Sohn aber geboren aus dem Vater, Gott aus Gott, Licht aus Licht; und dass des Sohnes Zeugung, wie gesagt, Niemand wisse als sein Vater. Und weiterhin dass eben der Sohn Gottes, unser Herr und Gott, wie man liest, Fleisch oder Leib, d. i. die menschliche Natur aus dem Schoosse der Jungfrau Maria, wie der Engel vorhergesagt, angenommen habe. (Luc. I. 31.). Wie auch die gesammte (h.) Schrift lehrt, und insbesondere jener Lehrer der Völker, der Apostel, dass er von Maria der Jungfrau die menschliche Natur angenommen, durch welche er mitgelitten hat. Das ist aber der Kern und Schlussgedanke und die Besiegelung des ganzen Glaubensbekenntnisses, dass die Dreieinigkeit aufrecht zu erhalten ist, wie wir in dem Evangelium lesen: Gehet und taufet alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes. (Matth. XXVIII. 19.) Unversehrt, vollkommen ist die Zahl der Trinität. Der Paraklet aber, der Geist ist durch den Sohn, der nach der Verheissung gesandt wurde, auf dass er die Apostel und alle Gläubigen unterrichte, belehre, heilige."

Diese Glaubensformel sollte das Netz sein, um die noch Widerstrebenden zu fangen. Zu Sirmium wurde Hosius, jener Stern und Trost der katholischen Kirche (wie berichtet worden) seit der Synode von Mailand im Exil gehalten. Die beiden Pannonien waren ganz Arianisch, beherrscht von Valens, Ursacius und

Germinius. Hosius sah und erfuhr nichts mehr, als dass die ganze Welt Arianisch sei. Der gegenwärtige kaiserliche Hof sagte ihm dasselbe. Er hatte mehr als dreissig Jahre für die Gottheit Christi gekämpft, die glänzendsten bischöflichen Versammlungen zur feierlichen Anerkenntniss derselben gelenkt: und nun war die Frucht all' seiner Arbeit, so schien es, zerstört. Nach den heftigsten Stürmen und Kämpfen war es ihm nicht gelungen, in den friedlichen Hafen einzulaufen, und er war ein müder Greis von mehr als hundert Jahren. Ueber sein Haupt wurde zuerst das Netz geworfen. Diesen Vorgang berichtet Athanasius dreimal in verschiedenen Schriften, jedesmal in derselben Weise. Da er um diese Zeit in Gallien lebte, und die Synode zu Sirmium von den Abendländern gehalten worden war, so wurde er ohne Zweifel zuverlässig darüber unterrichtet. Er erzählt also, dass die „mordbegierigen“ Eusebianer [1]) alle ihre Ränke und Künste in Bewegung gesetzt, damit Hosius, welcher nie zur Verurtheilung des Athanasius zu bringen gewesen, wenigstens jenes Arianische Glaubenssymbol unterschreibe. Die Erbitterung gegen ihn wäre gross genug gewesen, ihn zu tödten; aber man wollte durch sein Beispiel wirken. Der Kaiser setzte nun alle Rücksichten hintan: „er fürchtete nicht mehr Gott, der Gottlose,“ schreibt Athanasius im höchsten Affekte, „er hatte keine Scheu mehr wegen der Gesinnung seines Vaters gegen Hosius, der Unheilige, und achtete nicht das Greisenalter, — denn jener war bereits hundertjährig —, der Unmilde [2]).“ Der Kaiser hielt ihn ein Jahr lang wie einen Gefangenen. Er schreckte ihn durch Drohungen, bereitete ihm Qualen und Vexationen aller Art, dehnte die Verfolgung gegen seine Verwandten aus, liess ihm Wunde auf Wunde zahllos beibringen, bis der schwerverwundete Held entkräftet niedersank und von dem Netze gehalten werden konnte [3]). Hosius unterschrieb, — nicht die Absetzung des Athanasius, — aber die zweite sirmische Formel. Das war ein Sieg für die Arianer, der zu unermesslichem Erfolge benutzt werden konnte. Denn Hosius war ja kein namenloser Mann, sondern eben jener in der ganzen Christenheit gefeierte Greis, dem an Ruhm in der Weisheit und heiligen Ueberzeugungskraft kein Zeitgenosse bis dahin gleichgestellt wurde. Denn wo

---

1) Apol. contr. Arian. c. 88.
2) Hist. Arian. ad. Mon. c. 45.
3) A. a. O. u. Apol. de fuga sua c. 5.

war eine (orthodoxe) Synode, fragte Athanasius, welcher er nicht präsidirte? Und wenn er so correkt redete: hat er nicht Alle überzeugt? Welche Kirche hat nicht die herrlichsten Denkmale seines Schutzes? Wer ist jemals traurig zu ihm gekommen, und nicht mit frohem Troste von ihm gegangen? Welcher Hülfsbedürftige hat ihm eine Bitte ausgesprochen, und nicht Gewährung gefunden [1])? Athanasius fügt seinem Namen gerne ἀληθῶς hinzu, „der in Wahrheit Heilige (Ὅσιος)“, er giebt ihm das Ehrenprädicat des „Grossen“, er nennt ihn „den Abrahamischen Greis“ und vergleicht sein Loos mit dem des Propheten Daniel.

Die Arianer suchten nun in der That ihren Sieg zu benutzen. Sie verheimlichten, wo sie konnten, das gewaltthätige Verfahren gegen Hosius und verbreiteten namentlich in Asien die falsche Nachricht, Hosius sei die Seele der Synode zu Sirmium gewesen und habe mit Potamius gemeinschaftlich die zweite sirmische Formel verfasst. So kam der Bericht an Hilarius [2]). Aber Hilarius, der von keiner Auktorität irgend eines Angesehenen in der Kirche sich blind leiten liess, antwortete auf die Glaubensformel zunächst damit, dass er sie eine Blasphemie, eine Gotteslästerung nannte. In seiner Schrift über die Synoden hat er sie eingeflochten mit der Ueberschrift: Exemplar der Blasphemie, welche zu Sirmium von Hosius und Potamius entworfen worden ist [3]).

Die sirmische Formel kam aber sehr erwünscht dem Eindringling zu Antiochien in Syrien, dem Arianischen Bischofe Eudoxius, welcher, sobald er das Schriftstück erlangt hatte, mit seinen Freunden, dem Bischofe Acacius von Caesarea in Palaestina und dem Bischofe Uranius von Tyrus eine Synode der Gesinnungsgenossen veranstaltete (im J. 358). Diese Arianische Synode zu Antiochien wiederholte nur den Hauptinhalt des Bekenntnisses von Sirmium, insbesondere die Verwerfung der Ausdrücke „wesensgleich“ und „wesensähnlich“ mit denselben Motiven, und sandte an Valens, Ursacius und Germinius eine Dankepistel,

1) A. a. O.

2) Ich stimme Hefele (I. 653—654) vollkommen in der Annahme bei, dass Hilarius in Bezug auf Hosius hintergangen worden. Sulpicius Severus behandelt den Fall des Hosius überhaupt als historisch nicht feststehend. Chron. II. 54.

3) De Syn. 11: Exemplum blasphemiae apud Sirmium per Osium et Potamium conscriptae.

worin sie gepriesen wurden als die Urheber der Rechtgläubigkeit des abendländischen Episcopats [1]).

Aber Eudoxius, der gehofft hatte, sich durch diesen Schritt zu befestigen, bewirkte das Gegentheil; sein voreiliges Handeln rief im Schoosse der Arianer selbst, und zwar in Asien, eine Bewegung hervor, welche ihm und dem Arianismus gefährlich wurde. Jene Arianer nämlich, die über ihren Lehrbegriff sich selbst klar waren, bildeten auch zur Zeit des Kaisers Constantius keineswegs die Majorität unter den Bischöfen; sie waren im Gegentheil an Zahl unbedeutend, eine kleine Minorität. Sie hatten allerdings den Sieg des Arianismus vorzugsweise herbeigeführt, denn zu ihnen gehörten Männer wie Valens und Ursacius, allein durch diplomatische Künste, durch Accomodation im Ausdrucke, und mehr durch negatives Verhalten gegen den Nicänischen Lehrbegriff aus vorgeblicher Scheu vor den Sabellianismus, als durch positive Aussprache ihrer Christologie.

Die grösse Mehrzahl der dem Willen des Constantius sich fügenden Bischöfe wurde gebildet von der Partei, deren Begründer und Haupt Eusebius von Nicomedien gewesen war. Ihre Anhänger heissen auch nach dem Tode ihres Meisters Eusebianer, und sie führen diesen Parteinamen während der ganzen Dauer des Kampfes mit Athanasius und Hilarius fort [2]). Es ist bereits mitgetheilt worden (I. 7.), wie diese Eusebianer den biblischen Wortausdruck der Logoslehre in der Art vor dem Nicänischen Symbolum in den Vordergrund drängten, dass sie sich ihre eigene Auffassung vorbehielten. Diese subjective Auffassung hatte dann ebenfalls ihren kurzen technischen Ausdruck gefunden in dem Worte ὁμοιούσιος. Hiervon erhielten sie auch den Parteinamen Homoiusiasten. Von ihrem spätern Haupte wurden sie Basilianer nach Basilius von Ancyra genannt [3]). Der weite Begriff der „Wesensähnlichkeit" vereinigte unstreitig damals die Majorität der Bischöfe, aber in folgender Weise. Zunächst gehörten zu dieser Majorität dem Verständniss der Sache nach orthodoxe Bischöfe, nämlich so, dass sie den Sohn zwar aus dem Wesen des Vaters gezeugt sein liessen, aber speculativ die

1) Sozom. IV. 12.

2) Athan. Apolog. contr. Arian. 87, 88. Er sagt: οἱ περὶ Εὐσέβιον. Hilar. Fragm. II. 11. Ariana et Eusebiana haeresis.

3) οἱ ἀμφὶ Βασίλειον, oder οἱ περὶ Βασίλειον.

Consequenzen dieser Zeugung nicht in Worte zu fassen wussten, und durch das Schwankende der Unterscheidung zwischen Hypostasis und Usia leicht verwirrt, in dem Homousion Sabellianismus fürchteten [1]). Eine grosse Anzahl derselben aber bestand aus Solchen, welche für das Verständniss der Sache selbst nicht speculativ befähigt waren und in der Zeugung des Sohnes sich eine Art Verendlichung des göttlichen Wesens dachten, wodurch dann die Lehre von der Subordination des Sohnes unter den Vater nothwendig wurde, nicht aber das Aufgeben der „Wesensähnlichkeit". Diese hatten nicht „das treue und fromme Verständniss", wie Hilarius sich ausdrückt [2]), indem sie die Einheit des göttlichen Wesens spalteten, und einen Theil absolut vollkommen sein liessen (Vater), den andern etwas geringer (Sohn). Sie sind späterhin Semiarianer genannt worden, Ἡμιάρειοι [3]), aber nicht sinnentsprechend; denn für das speculative Denken giebt es zwischen Gott (Nicänische Lehre) und Geschöpf (Arianische Lehre) keine Mittelstufen, und ganz gewiss nichts „Halbes." Athanasius und Hilarius kennen keine Halbarianer in ihren Streitschriften. Dorner [4]) nennt ihr System das „schwebende"; und es hatte in der That, den zerstörenden Angriffen beider Gegensätze preisgegeben, keinen Halt in sich. „In der That", bemerkt er sehr richtig, „zeigen diese Semiarianer auch wenig Resistenzkraft und Produktivität; sie sind mehr eine kirchengeschichtliche als dogmengeschichtliche Erscheinung, und können auch, wenn man hierauf achtet, d. h. auf ihr religiöses Interesse, mit grösserem Rechte Seminicäner als Semiarianer heissen." Mit ihrer speculativen Ohnmacht waren sie der nicänischen Lehre zwar fern, aber mit ihrem christlichen Gefühle unter dem Eindrucke des allgemeinen biblischen Einflusses viele auch mit ihrem guten Willen nahe.

Drittens gehörten zu ihnen im Allgemeinen die theologischen Halbwisser unter den Bischöfen, die es überhaupt zu einem in selbstständiger Thätigkeit entwickelten Lehrbegriff nicht bringen konnten; und endlich die klugen berechnenden Kinder der Welt im religiösen Kleide, welche die versöhnende, vermittelnde Rolle übernahmen, und beiden Parteien gerecht wurden, d. h. bei bei-

---

1) Hil. De Syn. 68. 76. Hefele, a. a. O. I. 643.

2) A. a. O.

3) Epiphan. haer. 73.

4) Enwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi u. s. w. Bd. I. S. 860. I. Aufl.

den sich möglich erhielten, und denen die Lehren nur Ziffern in ihren Rechnungen waren, indem sie wähnten, ein Erwerbsmittel sei die Religion.

Die beiden ersten Classen vor Allen wurden aufgeregt, wenn die strengen Arianer, die sich nächst Arius an die Namen Aëtius und Eunomius hingen und von ihrem technischen Erkennungsworte (ἀνόμοιος) Anomöer genannt wurden[1]), ihre Lehre zur Aussprache brachten.

Das Vorgehen des Eudoxius zu Antiochien, der im J. 358 auch den Aëtius in seiner Nähe und Freundschaft hielt und dessen Schülern die meisten Kirchenämter anvertraute, Nichtarianer aber ihres Amtes entsetzte[2]), weckte die Opposition der Bischöfe. Eben hatte Basilius von Ancyra in Galatien eine neue Kirche erbaut und zur Einweihung mehrere benachbarte Bischöfe eingeladen, wovon Georg Bischof zu Laodicea in Syrien, neben Basilius, Führer der Homoiusiasten, Kunde hatte, als zu diesem einige der aus Antiochien vertriebenen Cleriker ihre Zuflucht nahmen. Georg gab ihnen einen Brief an Basilius und seine Freunde und sandte sie sofort nach Ancyra, wo gegen Ostern des Jahres 358 die versammelten Bischöfe sich zu einer Synode vereinigten; er selbst konnte persönlich nicht hinreisen. Die Bischöfe, zwar gering an Zahl, aber im Namen und Interesse Aller handelnd[3]), nahmen die Vorschläge des Georg eifrig auf, verfassten ein Synodalschreiben mit ausführlichem Glaubensbekenntnisse und richteten eiligst eine Gesandtschaft, bestehend aus den Bischöfen Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste und Eleusius von Cyzicus, und dem Presbyter Leontius an das Kaiserliche Hoflager zu Sirmium.

Die Eile war gut. Als die Synodalgesandten zu Sirmium anlangten, fanden sie den Antiochenischen Presbyter Asphalius, den Arianischen Legaten des Eudoxius bereits im Besitze eines die anomoiische Partei begünstigenden Kaiserlichen Schreibens. Ehe er aber abreisen konnte, gewannen die Ancyraner den Kaiser. Der in hohem Ansehen stehende Basilius erlangte bei Constantius leicht Gehör, als er die Klage erhob, durch die zweite sirmische

---

1) Von ihrer Lehre, der Sohn sei andern Wesens (ἑτέρας οὐσίας) als der Vater und aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) erschaffen, hiessen sie auch Heterusiasten und Exukontier.

2) Sozom. IV. 13.

Formel und durch Lehre und That des Eudoxius würden die Beschlüsse der früheren Synoden, insbesondere von Sardica (Philipopolis) und Sirmium (351) verletzt, vor Allem die Lehre von der Wesensähnlichkeit des Sohnes. Der Kaiser nahm dem Asphalius das gnädige Schreiben und entliess ihn mit einem sehr ungnädigen, worin er dem Eudoxius die Anerkennung versagt und ihn als Eindringling bezeichnet, den Antiochenischen Arianern aber befiehlt, die Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater zu glauben und die in dem Irrthum der Anomöer beharrenden aus ihrer Gemeinschaft auszuschliessen. Zugleich berief er die dritte sirmische Synode [1].

Der Versuch der Arianer, im Oriente ihre Lehre von der Wesensungleichheit des Sohnes durchzusetzen, war also gescheitert. Sie hatten aber von Sirmium aus auch einen Sturm auf die abendländischen Bischöfe gewagt, und vor Allem Gallien zu gewinnen sich bemüht. Jede Widerrede wollte man durch den Namen des Hosius beseitigen [2]. Es waren aber einige Gallische Bischöfe auf der Synode der sieben Provinzen zu Biterrae (356) zugegen gewesen, und sie hatten, von Hilarius genauer unterrichtet, zu ihren Mitbischöfen getreue Kunde von Allem gebracht, und so war es geschehen, dass der Geist des Hilarius immer mächtiger geworden, zumal da auch Athanasius im Norden des Landes als Verbannter für die Freiheit des Evangeliums herrlich gearbeitet hatte. Saturnin, in seinem Gallischen Rom, hatte durch die äusserliche Entfernung des Hilarius sein ehrgeiziges Ziel nicht erreicht; denn der Gallische Clerus, insbesondere der Episcopat war mit dem letzteren „in Bekenntniss und Geist" eng verbunden geblieben, während er jenem beharrlich die Kirchengemeinschaft verweigerte [3]. Wenngleich nun Saturnin zur Zeit der zweiten sirmischen Synode zu Arelate noch fest auf seinem Throne sass und sich seiner Würde freute, so war doch bei seiner Isolirung von seinem Einflusse für die sirmische Formel eigentlich Nichts zu hoffen. Valens und Ursacius liessen also alles Gewicht auf den Namen Hosius legen, so dass bei jedem Widerspruch gegen jene Glaubensregel den Bischöfen erwidert worden zu sein scheint:

1) Die Berichte bei Sozom. IV. 13—14. Epiphan. h. 73.

2) Es sollte ja den Anschein haben, als sei die zweite sirmische Formel eigentlich von Hosius ausgegangen.

3) Hil. de Syn. 2.

Aber Hosius, der zuverlässigste, erprobteste Führer der Orthodoxie, hat sie ja verfasst [1])! Indessen auch hiermit drangen sie nicht durch. Phoebadius, der Bischof der alten keltischen Stadt der Nitiobriger, Agenno oder Aginno in dem zweiten Aquitanien [2]), zerschlug ihnen diese Waffe. „Ich weiss es wohl", sprach er im Sinne der kath. Bischöfe, „dass der Name des ältesten Bischofs, eines Mannes von stets siegreichem Bekenntnisse, der Name des Hosius wie ein Sturmbock gegen uns gerichtet wird, um damit jeden Versuch eines Widerspruchs zu brechen. . . . . Aber durch sein Ansehen kann uns nichts vorgeschrieben werden; denn entweder irrt er jetzt, oder er hat sein ganzes Leben hindurch geirrt; . . . . und hat er gegen neunzig Jahre verkehrt geglaubt, so werde ich nicht glauben, dass er nach neunzig Jahren das richtige Verständniss habe [3]). Dieser Phoebadius schrieb eine scharfe Kritik der zweiten sirmischen Formel, betitelt: „Buch gegen die Arianer", wozu er später noch ein anderes Buch „über den rechten Glauben gegen die Arianer" und ein kurzes aber treffendes Glaubensbekenntniss hinzufügte [4]). Sulpicius Severus, der auf seine Heimath stolze Aquitaner, nennt ihn mit sichtlicher Befriedigung: „Unser Phoebadius [5])".

In der That muss er auch zu den hervorragenden Gebildeten seiner Zeit gehört haben. Auf seine Charakterstärke wird der Verlauf der Geschichte uns noch führen. Wie gering an Umfang seine Schriften auch sind, so zeigen sie uns doch hinreichend den „Gallischen Rhetor." Er schreibt zuweilen mit einer leichten

---

4) Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die Arianer es in der Intrigue und Agitation den weltlichen Grossen im Kaiserlichen Hoflager gleich thaten.

2) Agen in Guyenne, welches in neuerer Zeit als Geburtsort des Joseph Justus Scaliger berühmt geworden ist.

3) Sed non sum nescius . . . . . . , ., antiquissimi sacerdotis et promptae semper fidei Hosii nomen quasi quendam in nos arietem temperari, quo contradictonis temeritas propulsetur. Sed hanc contra nos erigentibus machinam brevi admodum sermone respondeo. Non potest eius auctoritate praescribi, quia aut nunc errat aut semper erravit . . . . . . Nam si nonaginta fere annis male credidit, post nonaginta illum recte sentire non credam. — Das promptae semper fidei ist leichter zu verstehen als zu übersetzen. Ich habe nur eine Seite des Verständnisses ausgedrückt.

4) Seine Schriften — S. Phoebadii Aginnensis Episcopi liber contra Arianos, — De fide orthod. contra Arianos, — und das Symbolum bei Gallandi, T. V. p. 250—265 einschliesslich.

5) Chron. II 59. Sulp. Sev. schreibt: Foegadius; dagegen haben die Codices der Schriften jenes Bischofs: Phoebadius.

Ironie, immer aber aufgeregt von beredtsamem Pathos, sehr oratorisch, aber rasch das Ziel suchend, meist in kurzen schlagenden Sätzen vorwärts eilend. Seine Kritik der zweiten sirmischen Formel ist sehr scharfsinnig, häufig vernichtend, im Geiste des Hilarius, durchaus biblisch, doch auch speculativ und ähnlich in der Terminologie, aber dessen ganze Tiefe in der Bibelexegese und hohe Weihe in der Form nicht erreichend [1]).

Seine Stimme verhallte nicht. Es war die zweite sirmische Formel dem Gallischen Episcopate in gewisser officiöser Weise angezeigt und mitgetheilt worden. Darauf musste auch eine feierliche Gegenerklärung erfolgen. Die Gallischen Bischöfe widerstanden nun allen Anschlägen des Suturnin, versammelten sich unabhängig von ihm, wodurch sie factisch seine Gewalt brachen, und hielten „fast in denselben Tagen“, wie Basilius und seine benachbarten Bischöfe zu Ancyra (Ostern 358), eine Synode, auf welcher sie jenes Arianische Bekenntniss mit den stärksten Ausdrücken verdammten [2]). Der Kaiser scheint hiervon zunächst nicht benachrichtigt worden zu sein; jedenfalls fanden die Legaten von Ancyra noch die Anomöer im Siege. Diese, die Orientalen sind es gewesen, welche dem Kaiser zuerst den wahren Inhalt der zweiten sirmischen Formel klar machten und ihn zur Verwerfung derselben führten [3]). Sie hatten aber selbst ein Glaubensbekenntniss mitgenommen, welches den Arianern zur Unterschrift vorgelegt werden sollte. Dasselbe schloss mit 18 Anathematismen, von welchen jedoch Basilius und seine beiden Freunde die fünf ersten und den letzten unterdrückten, und zwar aus Rücksicht gegen die strengen Anhänger des Nicänischen Concils, so dass zu Sirmium nur die zwölf von Hilarius mitgetheilten Excommunicationsformeln vorgelegt wurden [4]).

Der Kaiser liess also im Jahre 358 die dritte sirmische Synode in seiner Gegenwart halten. Die Ancyraner, die Pannonier und die im Hoflager sonst befindlichen Bischöfe nahmen Theil. Con-

1) Die Dogmenhistoriker sind auf seine Schriften nicht aufmerksam genug.

2) Hil. De Syn. c. 2. Die zweite sirmische Formel war den Gallischen Bischöfen „missa“, „nunciata significataque“; sie haben dieselbe nicht nur nicht aufgenommen, sondern auch ausdrücklich „verdammt.“ c. 28. Sie haben sie „mit Abscheu verworfen“, „fast in denselben Tagen“ (his ipsis prope diebus), in welchen die Synode von Ancyra stattfand.

3) Hil. de Syn. 78.

4) Hil. de Syn. 90.

stantius liess auch den Papst Liberius aus seiner Verbannung von Beroea herbeiholen, über dessen Rückkehr nach Rom er mit den Römern schon ein Jahr lang verhandelt hatte[1]). Basilius und die Seinen siegten mit ihren Vorlagen vollständig; das *ομοιούσιος*, die Wesensähnlichkeit wurde Kernpunkt des Symbolums, Ursacius und Valens mussten sich fügen und die Kaiserliche Gunst retten durch die Lüge, dass sie *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* für gleichbedeutend gehalten hätten[2]). Den zwölf Ancyranischen Anathematismen, welche die Legaten jener Asianischen Synode vorgelegt, wurden die früheren Decrete gegen Paul von Samosata und gegen Photinus von Sirmium, so wie die vierte antiochenische Glaubensformel vom J. 341 hinzugefügt und „in Ein Buch zusammengefasst", so dass dies das dritte sirmische Bekenntniss bildete, welches nun unterzeichnet werden musste. Die Unterschrift wurde von allen anwesenden Bischöfen ohne Widerstreben geleistet, und schliesslich wandten sich die Augen Aller auf Liberius[3]). Der Kaiser wünschte seine Rückkehr nach Rom; er selbst ersehnte sie heiss, von zweijähriger harter Verbannung gebeugt, von der rührendsten Liebe der Römer gerufen. Mit dem Kaiser vereinigten sich, ihn zur Unterschrift zu bewegen, Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste und Eleusius von Cyzicus. Und zu diesen gesellten sich Männer hohen Ansehens in der orthodoxen Kirche, wie der Bischof Fortunatian von Aquileja. Da widerstand Liberius nicht länger: er unterschrieb das Symbolum der Wesensähnlichkeit mit Unterdrückung des Nicänischen *ὁμοούσιος*, unterzeichnete die Absetzung und Excommunication des h. Athanasius, von deren Rechtmässigkeit er schon im J. 357 sich überzeugt zu haben glaubte[4]), und trat in die Kirchengemeinschaft mit den Arianern. Er war überzeugt, seine Orthodoxie zu decken durch den Zusatz: „wer nicht einräume, dass der Sohn dem Wesen nach und in Allem dem Vater ähnlich sei, der solle aus der Kirche ausgeschlossen sein"[5]). Diese Nachgiebigkeit hat ihm

---

1) Die Römer nahmen wegen des Liberius, den sie liebten, dem Kaiser gegenüber eine drohende Haltung und gingen bis zum Aufruhr. Sulp. Sev. Chron. II. 56. Socrates II. 29. Theodoret II. 17.

2) Hil. de Syn. 79: Excusant enim se, idcirco homousion et homoeusion taceri voluisse, quia unum atque idem significari verbo utroque existimarent.

3) Sozomen. IV. 15.

4) Siehe die Nachweisung bei Jaffé, Reg. P. p. 16.

5) Sozomen. a. a. O.

schweren Tadel zugezogen von Athanasius, Hilarius und Hieronymus [1]), obgleich er unter dem Einflusse moralischen Zwanges gehandelt. Hieronymus schreibt mit rücksichtslosem Unmuthe: „Liberius, vom Ueberdruss an dem Exil besiegt, unterschrieb die häretische Verkehrtheit und hielt seinen Einzug in Rom wie ein Sieger" [2]). Aber Liberius war des edelsten Mitleids werth. Er kam mit Empfehlungsschreiben der sirmischen Synode und des Kaisers nach Rom; bei seiner Ankunft wurde der Gegenpapst Felix von Senat und Volk aus der Stadt verwiesen, und dieser schien auf einem Landgute in der Nähe fortan zurückgezogen nur dem Gebete obliegen zu wollen. Allein nach kurzer Zeit brach er in Rom gewaltsam ein, wurde aber von Adel und Volk mit Schimpf und Schande hinausgeworfen, so dass er es bis zu seinem Tode (365) nicht mehr wagte, den Liberius zu beunruhigen [3]), welcher die Freude der ewigen Stadt, der Freund der Guten und der Friede der Streitenden war.

So schien dem Kaiser die beste That gelungen und der sicherste Schritt zur Lösung der kirchlichen Wirren geschehen. Die dritte sirmische Synode betrieb überhaupt die Versöhnung mit den Orthodoxen eifrig, die kleine Partei der Anomöer aber hoffte sie durch Strenge für immer zum Schweigen zu bringen. Sie erreichte es leicht vom Kaiser, dass Eudoxius und Aëtius mit ihrem Anhange, siebenzig Anomöer, verbannt wurden [4]).

Allein der so errungene Friede war ein falscher. Valens und Ursacius blieben in des Kaisers Gunst, Macedonius, der Bischof von Constantinopel, und wohl noch andere Bischöfe, welche in ihrer innersten Ueberzeugung Anomöer waren, fügten sich äusserlich, um innerlich gefährliche Feinde zu bleiben. Die strengen Anhänger des Nicänischen Concils waren erschrocken über die Vorgänge zu Sirmium und bald machte das Gefühl allgemeiner Unsicherheit sich geltend.

---

1) Athan. hist. Arian. ad mon. 35 und 41; Apologia contra Arian. 89. Hil. contr. Const. 11. Hieron. Catal. 97. und Chron.

2) Liberius taedio victus exilii, in haereticam pravitatem subscribens, Romam quasi victor intravit. Man vergleiche übrigens die sorgfältige Abhandlung über Liberius bei Hefele, a. a. O. I. S. 657—673 und besonders v. Doellinger, Papstfabeln.

3) Faustini et Marcellini lib. prec. ad imp. praef. in. Max. Bibl. V. P. P. Lugd. V. p. 652, bei Gallandi: VII. 461. Vgl. Vita S. Euseb. presb. Rom. bei Baluzius Misc. I. 33.

4) Philostorg. Fragm. h. e. l. IV. c. 8—10.

Der Kaiser, wie es scheint, jetzt nur auf die kirchliche Einheit (im Sinne der Homoiusiasten) bedacht, entschloss sich noch im J. 358 zur Veranstngieu talner allgemeinen Synode. Nicaea als Versammlungsort gefiel dem Basilius nicht; Nicomedien wurde von ihm vorgeschlagen, vom Kaiser angenommen [1]). Die Einberufung erfolgte; Viele waren auf dem Wege, als die Nachricht sich verbreitete, Nicomedien sei am 24. August (358) durch Erdbeben und Feuersbrunst zerstört worden, wobei selbst der Bischof Cecropius um's Leben gekommen sei. Die Synode wurde auf das Jahr 359, und zwar auf den Sommer verschoben; dann aber sollten alle Bischöfe nach Nicaea kommen, wofür nun auch Basilius stimmte. Aber im folgenden Jahre wurde zunächst den Bischöfen befohlen, zu warten, bis ihnen der Ort bezeichnet würde. Basilius, Marcus von Arethusa und Georg von Alexandrien kamen in's Hoflager nach Sirmium, wo sie mit Valens, Ursacius und Germinius, dem Eunuchen Eusebius und andern Arianern Rath hielten, und Basilius gab nach, dass dem Kaiser aus Gründen der Zweckmässigkeit (d h. zu Gunsten der Anomöer) der Vorschlag gemacht werde, zwei Synoden zugleich abhalten zu lassen, eine occidentalische und eine orientalische. Der Kaiser war zufrieden. Für die abendländische wurde Ariminum (Rimini) und für die morgenländische, nach einigem Schwanken in Bezug auf Ancyra [2]), die Hauptstadt Jsauriens, das rauhe Seleucia bestimmt. Die Einladungen ergingen.

1) Die Nachrichten über die Vorbereitungen zu einer allgemeinen Synode finden sich bei Socrat. II. 37; Sozomen. IV. 16 und 17; Athan. de Syn. 1 und 7; Hil. de Syn. 8; Philostorg. a. a. O. 10.

2) Dem Hilarius war schon die Nachricht zugekommen, Ancyra sei für die morgenländische Synode angenommen. (A. a. O.) Es scheint, dass die Anomöer des Einflusses des Basilius wegen dagegen waren.

Theilnahme des Hilarius an den Ereignissen. Seine Schrift „über die Synoden."

Kap. VII.

Hilarius hatte an der Synode zu Ancyra um Ostern des Jahres 358 persönlich nicht Antheil genommen; doch war ihm durch die Bischöfe Asiens selbst genaue Kenntniss von den Beschlüssen zugegangen und überdies das Glaubensbekenntniss in seinem ganzen Umfange mit den zu Sirmium verheimlichten Anathematismen. Späterhin erfuhr er auch, dass die letzteren zu Gunsten der Nicäner von Basilius unterdrückt worden [1]). So sah er in der Synode von Ancyra eine That zur Annäherung. Er war nun beinahe drei Jahre in der Verbannung [2]). Während dieser Zeit hatte er viele Provinzial-Hauptstädte besucht und wohl ebenso viele Metropoliten Asia's kennen gelernt [3]). Bei seiner Wissenschaft und bei seinem Charakter konnte er diesen nicht gleichgültig bleiben. Und von ihrer Aufmerksamkeit auf ihn zeugt auch schon der Umstand, dass sie ihm von dem Resultate jener Synode so sorgfältig Nachricht gaben. Es gehörten aber nur wenige zu jenen beiden ersten Classen der Eusebianer, welche aus Scheu vor dem Sabellianismus und Photinismus nur in den technischen Ausdruck ὁμοούσιος sich nicht finden konnten, oder den speculativen Gedanken nicht in seiner Tiefe zu fassen vermochten [4]). Seine

1) De Syn. 90.

2) A. a. O. 2: totum iam triennium, drei volle Jahre war es her, dass der Gallische Episcopat die Kirchengemeinschaft mit Saturnin aufgehoben hatte, und einige Monate später erfolgte die Verbannung des Hilarius.

3) A. a. O. c. 1.

4) A. a. O. c. 63.

Hoffnung musste sich daher nach wie vor hauptsächlich auf den Episcopat Galliens stützen.

Aber das brachte ihm nun Leid. Er hatte lange keine Kunde mehr erhalten von dessen Standhaftigkeit und Treue. Obgleich er fleissig Nachricht gegeben hatte über den kirchlichen Stand der Dinge, über Glaubensbekenntniss und Streben der orientalischen Bischöfe, wie über den Fortschritt der Häresie bei der politischen Lage, so blieben seine aus verschiedenen Provinzal-Hauptstädten nach Gallien abgeschickten Briefe doch unbeantwortet. Der Verkehr schien unterbrochen, und Hilarius gab sich der traurigen Vorstellung hin, bei dem allgemeinen beklagenswerthen Falle der Bischöfe sei auch das Gewissen des Gallischen Episcopats befleckt worden und dies sei der Grund des tiefen Schweigens [1]). Da fasste er, nach wiederholter vergeblicher Mahnung den schmerzlichen Entschluss, fortan ebenfalls keine Briefe kirchlichen Inhalts mehr nach Gallien zu senden [2]).

Wer mag nun seine Freude ermessen, die er empfand, als er gegen Ende des Jahres 358 ein Schreiben von den Bischöfen aus der Heimath erhielt, dass ihm die ersehnteste, fröhlichste Kunde brachte! Der Grund ihres Schweigens hatte nur darin gelegen, dass sie seine Adresse nicht gekannt [3]). Sie empfingen von ihm Briefe aus verschiedenen Provinzial-Hauptstädten, wobei er vielleicht es versäumte, seinen Aufenthaltsort für die nächste Zeit bestimmt anzugeben, und andrerseits musste bei der grossen Entfernung die ohnehin leicht Gefahr bringende Correspondenz mit der grössten Vorsicht behandelt werden. Sie gaben ihm nun die treue Versicherung, dass sie in der Gesinnung und im Glauben die Genossen seines Exils geblieben, dagegen bis auf diese Stunde, drei volle Jahre hindurch, dem Saturnin die Kirchengemeinschaft beharrlich verweigert hätten. Weiterhin erstatteten sie nun auch Bericht, dass ihnen die zweite sirmische Formel schriftlich mitgetheilt worden und dass sie dieselbe verdammt hätten, und zwar auch um die Osterzeit des Jahres 358.

---

1) A. a. O. c. 1.

2) A. a. O: Constitutum mecum habebam, Fratres carissimi, in tanto silentii vestri tempore nullas ad vos ecclesiastici sermonis litteras mittere . . . . mihi quoque apud vos tacendum arbitrabar. Leider sind die zahlreichen Briefe, worauf er sich bezieht, uns nicht erhalten.

3) A. a. O: (literarum) lentitudinem et raritatem de exilii mei et longitudine et secreto intelligo constitisse.

Mit dieser wichtigen Nachricht traf die kaiserliche Ankündigung der Doppelsynode für den Orient und für den Occident bei Hilarius zusammen. Und in seiner freudig gehobenen Stimmung reifte schnell der Entschluss, eine grosse Vereinigung zu versuchen zwischen den Orientalen und den Occidentalen, zunächst zur Unterdrückung der Anomöer. Als es nämlich bekannt wurde, was der Gallische Episcopat gethan, machte dies einen tiefen Eindruck auf die Orientalen. Einige von diesen hatten Jene, welche der zweiten sirmischen Synode beigewohnt und der Glaubensformel des Potamius aus Ueberzeugung ihre Zustimmung und Unterschrift gegeben hatten, gezwungen, das damals Unterzeichnete, wie wir sahen, wieder zu verdammen. Diese wurden nun um so mehr ermuthigt. Hilarius beglückwünscht die Gallier daher zweifach, wegen der Integrität ihres Gewissens, die sie bewahrt, und wegen der Auktorität ihres Beispiels [1]).

Er selbst aber wurde durch die Beobachtung jenes Eindrucks, den das Verhalten der Gallischen Bischöfe auf die Orientalen machte, ermuthigt, eine Vereinigung der guten Kräfte anzustreben. Und so richtete er an beide ein Doppelsendschreiben, einen wahren Friedensbrief, seine Schrift „über die Synoden," deren echter Titel „Sendschreiben" oder „Brief" ist. Allerdings meldet die Ueberschrift als Adressaten nur einen Theil der Occidentalen, nämlich die Bischöfe Galliens (im weitesten Umfange), der beiden Germanien und Britanniens, die alle zu der gegen die zweite sirmische Formel in Gallien gehaltenen Synode vereinigt gewesen zu sein scheinen, und das Sendschreiben kündigt sich auch als Antwort an auf deren Schreiben an ihn; aber er wendet sich in feierlicher Anrede mit Bitten und Ermahnen auch direkt an die Orientalen [2]), in deren Händen es ohne Zweifel noch eher war, als in den Händen der Occidentalen.

Dieses Doppelsendschreiben sollte der bevorstehenden Doppelsynode den Weg bahnen zur einmüthigen Annahme der Wahrheit. Geschrieben wurde dasselbe etwa um Frühlingsanfang des Jahres 359, und wahrscheinlich schnell verbreitet, damit es für den Ausfall der Synoden noch wirksam sei [3]). Hilarius war nunmehr

---

1) De Syn. 3.

2) c. 78. f. f.

3) Die Benediktiner nehmen an, Hilarius habe den Brief aus Gallien gegen Ende des Jahres 357 oder im Anfange des Jahres 358 erhalten, und gegen Ende

über die fraglichen Punkte, welche eine Versöhnung herbeiführen könnte, wohl unterrichtet. Einmal hatten in Folge der Erhebung gegen die zweite sirmische Formel auch mehrere einzelne Gallische Bischöfe an ihn geschrieben, oder die Gutachten und Abhandlungen, welche sie herausgegeben — wie z. B. Phoebadius —, waren an ihn gelangt[1]). So lernte er vielseitig die in der Gallischen Kirche eben herrschenden Anschauungen und Erwartungen oder Befürchtungen kennen. Dann aber waren bereits mehrere Gallier auf dem Wege zu der in Nicomedien zu veranstaltenden Synode gegen Ende August oder Anfangs September des J. 358 zu ihm gekommen, als die Nachricht von dem Unglücke, das jene Stadt getroffen, sie erreichte. Diese blieben nun vorläufig bei ihm, um weitere Befehle des Kaisers zu erwarten. Und Hilarius

des letzteren oder Anfangs 359 seine Antwort geschrieben. Aber dass Hilarius ein volles Jahr mit der Antwort auf ein von ihm so heiss ersehntes und in seinem Inhalte so erfreuliches Schreiben gezögert haben soll, ist ganz unglaublich. In dem Briefe der Gallier wurde gemeldet, dass sie gegen Ostern 358 (Hilarius referirt: „fast in denselben Tagen“ wie die Ancyraner;) die zweite sirmische Formel verworfen; ferner, dass ihre Trennung von Saturnin bereits ein volles Triennium dauere, d. i. seit dem Spätsommer oder Herbste 355 bis um dieselbe Zeit 358. (Hilar. de Syn. 2. u. 28.). Hiernach konnte Hilarius diesen Brief frühestens gegen Ende des Jahres 358 erhalten. Das dritte Kap. bei Hilarius de Syn. hat die Benediktiner irregeleitet. In diesem ist nämlich ein scheinbarer Widerspruch gegen die angeführten an sich klaren Zeitbestimmungen; denn es heisst, die Ancyraner seien durch das Beispiel der Gallier zu ihrem Vorgehen ermuthigt worden. Aber dies Beispiel stützt sich nicht auf den Brief an Hilarius, worin sie melden, dass sie die zweite sirmische Formel verdammt haben, sondern auf die „Fama“ von ihrem beharrlichen Widerstande gegen Saturnin; das ist um so unzweifelhafter, als der Anfang des 4. Kap. die „etiam nunc invicta fides,“ nämlich das Bekenntniss der Gallier gegen Sirmium, anknüpft an die fama der beharrlichen fides gegen Saturnin im 3. Kap. — Das Antwortschreiben des Hilarius in den Anfang des Jahres 359 zu setzen, sind auch die Benediktiner geneigt. Sie würden sich noch unbedingter dafür entschieden haben, wenn sie die Zeit der Abfassung der Decrete zu Sirmium in Betreff der im J. 359 zu haltenden grossen Synode unterschieden hätten von der Zeit, in welcher Hilarius Kunde davon erhielt. Er weiss, da er schreibt, das Bithynien als Versammlungsort ganz aufgegeben ist, und dass Ariminum für die Abendländer fest steht, was allein schon in das Jahr 359 führt (de Syn. 8.); denn die im Kaiserlichen Hoflager befindlichen Bischöfe, welche zu Ariminum gerathen, wurden mit der vorzulegenden Glaubensformel erst im Mai des genannten Jahres fertig. Auch kann der Plan der Doppelsynode nach den bekannten vorausgehenden schriftlichen Verhandlungen des Kaisers mit Basilius, die sich an die Nachricht von der Zerstörung Nicomediens reihten und zu keinem Resultate führten, als dass Basilius zuletzt selbst nach Sirmium reiste, nicht vor dem Anfange des J. 359 gefasst worden sein.

1) A. a. O. c. 5.

hatte die Freude, dass dieselben mit der grössten Entschiedenheit sich zu ihm hielten und Kirchengemeinschaft mit ihm pflogen[1]).

Wie er den Orientalen näher getreten, wurde früher erwähnt. Er hatte nun erkannt, dass die Gutgesinnten in dem occidentalischen Episcopate von den Gutgesinnten in dem orientalischen ferne gehalten würden, erstens durch Unkenntniss des bisherigen historischen Verlaufs der Synodalverhandlungen über den Arianismus und das Nicänische Bekenntniss, zweitens durch Unklarheit und Missverständniss in Betreff der technischen Ausdrücke *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* und drittens durch das allgemein herrschende Misstrauen. Hierdurch wurde der Inhalt seines Sendschreibens bestimmt. Es beginnt mit der rührenden Klage über sein vergebliches Harren auf Briefe aus der Heimath, worauf der hingebendste Ausdruck seiner Freude über die endlich angelangten folgt. Dann erwiedert er aus vollem Herzen die Versicherung der gegenseitigen Kirchengemeinschaft, wodurch seine freudige Stimmung zum Jubel sich erhebt[2]). Und nun lobt er mit einem historischen Rückblick die Unerschütterlichkeit der Gallischen Bischöfe im rechten Glauben, die zum rühmlichen Beispiel geworden, und freut sich nochmals der innigen Gemeinschaft, die eine Frucht der Verfolgung sei[3]).

Nach dieser allgemeinen Einleitung erwähnt er die Bitte, welche sie ihm ausgesprochen, dass er sie nämlich mit den orientalischen Glaubensbekenntnissen bekannt mache und ihnen zugleich seine Beurtheilung hinzufüge. Er geht auf die Bitte ein, wünscht aber, dass die Leser seines Sendschreibens ihr eigenes Urtheil aufschieben möchten, bis sie das Ganze gelesen. Dies will er aber nicht so sehr den Bischöfen, an welche sein Schreiben zunächst gerichtet ist, gesagt haben, als andern allzuklugen Lesern, die sich selbst am meisten zutrauen. Seine Absicht ist, einerseits den heimlichen Irrlehrern die Täuschung unmöglich zu machen, und andrerseits den Wunsch der untadelhaften Katholiken zu befriedigen.

In dem historischen Theile bietet er nach eigener Angabe

---

1) A. a. O. c. 8.

2) c. 2. O gloriosae conscientiae vestrae inconcussam stabilitatem! O firmam fidelis petrae fundamine domum! O intemeratae voluntatis illaesam imperturbatamque constantiam!

3) c. 1—4 einschliesslich.

alle Glaubensbekenntnisse, welche nach der Nicänischen Synode zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten an's Licht getreten sind. Er theilt sie mit nach Sinn und Wortlaut, mit Hinzufügung seiner Auslegungen. Dabei solle man nicht ausser Acht lassen, dass er bloss Uebermittler, nicht aber Verfasser derselben sei, also für den Inhalt keinerlei Verantwortung übernehme, wie er auch keinen Ruhm dafür fordere. „Ich gebe treu das Historische; prüfet ihr nach dem Prüfstein eueres Glaubens, ob es katholisch oder häretisch sei.“

Die griechischen Glaubensformeln waren bereits alle in's Lateinische übersetzt; aber Hilarius hielt es doch für nothwendig, nur seine eigenen selbstständigen Uebersetzungen in seine Schrift aufzunehmen; denn die vorhandenen waren dunkel und zweideutig, indem man bei Anfertigung derselben nach der das zweite, dritte und bis auf Hilarius das vierte Jahrhundert beherrschenden Methode verfahren war, mit sklavischer Aengstlichkeit die griechische Wortstellung auch da, wo der lateinischen Sprache dadurch Gewalt angethan werden musste, beizubehalten [1]).

Der geschichtliche Theil des aus 92 Kapiteln bestehenden Sendschreibens umfasst nun aber 54 Kapitel, und zwar c. 10—63. Er geht aus von dem, was eben alle Geister bewegte, von der zweiten sirmischen Formel und ihrem Ancyranischen Gegensatze. Erst allgemeine Klarstellung des Inhalts, dann wörtliche Mittheilung der sirmischen Formel, Erklärung des Wortes Essentia (*οὐσία*, Wesenheit) als Uebergang zur Kritik, und Mittheilung der Ancyranischen zwölf Anathematismen sammt deren Auslegung in der Reihenfolge der einzelnen, wodurch zugleich Kritik und Verurtheilung des anomöischen Glaubensbekenntnisses vollzogen wird (c. 10—28.). Darnach greift er zurück auf die antiochenische Formel vom Jahre 341 mit einer kurzen Beurtheilung (c. 29—33.), worin er den vielfach missverstandenen Sinn mit echt historischem Verständnisse durch Angabe der Tendenz jener Synode, die sie aufgestellt, und durch Hinweis auf ihren Sprachgebrauch (*τρεῖς ὑποστάσεις*) aufhellt und vertheidigt. Er hebt nur hervor und zwar nicht eigentlich tadelnd, dass die Formel vielleicht zu wenig

---

1) c. 9. Dies geschah aus übergrosser Verehrung für den griechischen Text, für den der lateinische nur als ein unvollkommenes Surrogat angesehen wurde. Es ahnte damals Niemand, dass es einst Priester geben könnte, die den griechischen Text für völlig überflüssig zu erklären den Muth haben würden.

ausdrücklich von der keinen (Wesens-) Unterschied zulassenden Aehnlichkeit des Vaters und des Sohnes geredet habe[1];" allein die Gleichwesentlichkeit sei doch deutlich genug darin gelehrt[2]).

Es folgt das Bekenntniss des orientalischen Theils der Synode von Sardica, welches zu Philippopolis verfasst wurde (343—344)[3]), welches Hilarius in seiner Auslegung und Kritik als umsichtig in Vertheidigung der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater bezeichnet. (c. 34—37.). Hieran reiht er die erste sirmische Formel, die im Jahre 351 gegen Photinus aufgestellt wurde, ein allgemeines Bekenntniss und 27 Anathematismen, welche allen dialektischen Irrgängen des Photinus begegnen wollen. Die nun folgenden Erklärungen und Begründungen dieser 27 canones enthalten nichts als Lob und sollen nur zeigen wie gründlich und allseitig die Photinische Irrlehre dadurch ausgeschieden worden sei von den „heiligen und katholischen" Männern, die sie verfasst. (c. 38—61.)

Den ganzen historisch-exegetischen Theil schliessen c. 62 und 63 mit einer allgemeinen Reflexion über die grosse Mannigfaltigkeit der orientalischen Glaubensbekenntnisse in positiver und negativer Fassung. Gott ist unendlich und unermesslich: daher umspannt und misst Ihn nicht die endliche und beschränkte Sprache. Nichts erzeugt daher für Lehrende und Hörende leichter Täuschung und Missverständniss als die „Kürze des Ausdrucks." Es muss daher durch zahlreiche Definitionen und Umschreibungen, durch Hervorheben der mannigfaltigsten Seiten allmälig die Klarheit und die möglichst vollständige Ausprägung der Wahrheit erzielt werden. Veranlassung hierzu wurde den Orientalen durch die üppig wuchernde vielgestaltige Häresie gegeben, der zur Zeit, als Hilarius schrieb, noch die Mehrzahl in Asien anhing.

Das 64. Kapitel enthält des Hilarius eigenes Glaubensbekenntniss über Vater und Sohn in so origineller und meisterhafter Form, dass es im Original mitgetheilt werden soll[4]). Ihm freilich

---

1) c. 31: Minus forte expresse videtur de indifferenti similitudine Patris et Filii fides haec locuta esse.

2) c. 33.

3) Vgl. Hefele, a. a. O. I. S. 513 ff.

4) Confitemur sane in sancti Spiritus dono semper innocentes et scribimus volentes, non deos duos, sed Deum unum; neque per id non et Deum Dei filium: est

genügt es noch nicht, er entschuldigt sich (c. 65), dass er nicht auszusprechen vermöge, wass er besser verstehe und glaube.

Nachdem er noch einmal gebeten, dass man über ihn nicht urtheile, bis man das ganze Sendschreiben gelesen (c. 66), geht er an die Erklärung des *ὁμοούσιος* (gleichwesentlich) und des *ὁμοιούσιος* (wesensähnlich).

Das Wort Wesensgleichheit kann allerdings falsch verstanden werden, und zwar zunächst in zweierlei Art, entweder so, dass man den Unterschied der Personen dadurch aufgehoben sein lässt, oder so, dass man eine Theilung des göttlichen Wesens annimmt, sei es durch gänzliche Losreissung eines Theils oder durch (körperlich vorgestellte) Ausdehnung und theilweises Innewohnen in dem Sohne. Ein dritter Irrthum wäre, wenn man die Wesenheit ursprünglich an und für sich dächte, also in Priorität vor den Personen, wo diese dann gleichsam als gleichberechtigte Erben zu gleichmässigem Besitze hinzukämen. Solchen Missverständnissen ist ein so kurzer technischer Ausdruck wie *ὁμοούσιος* wohl unterworfen. Es ist daher nicht weise, wenn der Katholik von diesem Schlagworte immer den Ausgang nehmen will, als ob es vor der Bildung dieses Terminus kein wahres Glaubensbekenntniss gegeben hätte. Gefahrlos wird er den Ausdruck nur anwenden, wenn er zuvor bekannt hat: „der Vater ist ungezeugt, der Sohn ist geboren und hat seine Subsistenz aus dem Vater und ist dem Vater ähnlich (gleich)[1]) an Macht, an Herrlichkeit und

---

enim ex Deo Deus. Non innascibiles duos, quia auctoritate innascibilitatis Deus unus est; neque per id non et Unigenitus Deus est: namque origo sua innascibilis substantia est. Non unum subsistentem, sed substantiam non differentem. Non unum in dissimilibus naturis Dei nomen, sed unius nominis atque naturae indissimilem essentiam. Non praestantem quemquam cuiquam genere substantiae, sed subiectum alterum alteri nativitate naturae. Patrem in eo maiorem esse quod pater est, Filium in eo non minorem esse quod filius est. Significationem interesse, non interesse naturam. Patrem non intra tempora confiteri, sed cointemporalem Patri Filium non negare. Patrem in Filio praedicare, quia nihil in se habeat Filius a Patre dissimile, Filium in Patre confiteri, quia non est aliunde, quod Filius est. Mutuam sibi ac similem invicem naturam non nescire, quia par sit; quod unus sit, non existimare, quia unum sunt; unum eos sic per indissimilis naturae indifferentiam praedicare, ne unus sit.

1) Es kommt hier Alles auf die wissenschaftliche Terminologie an. Wollte man bei Hilarius in der Logoslehre den Ausdruck similis oder similitudo in dem Sinne von analog oder Analogie nehmen, so würde man weit von seinem Gedanken abirren. Derselbe ist vielmehr ganz gleichbedeutend mit aequalis, aequalitas. De Syn. 67:

Wesenheit; er ist dem Vater untergeordnet in Bezug auf die Vaterschaft, aber er hat nicht durch einen Raub sich Gott, in dessen Gestalt (Wesen) er blieb, als er gehorsam wurde bis in den Tod, gleichgemacht. Er ist nicht aus Nichts, sondern durch Geburt. Denn er entzieht sich nicht dem Begriffe der Geburt (wie der Vater), wohl aber dem Begriffe der Zeit gleichwie dieser. Er ist nicht der Vater, sondern aus dem Vater der Sohn. Er ist kein Theilwesen, vielmehr ein Ganzer; er ist nicht der Urheber selbst, jedoch dessen Gleichbild, das Gleichbild Gottes aus Gott zum Gott geboren. Er ist kein Geschöpf, sondern Gott; in Bezug auf den Begriff der Wesenheit kein andrer Gott (als der Vater), sondern Ein Gott (mit ihm) vermöge des unterschiedslosen Seins. Nicht durch Persönlichkeit ist Gott Einer, sondern durch Natur, weil der Geborene und der Zeugende nichts Verschiedenes und Unähnliches in sich haben.“ Wer dieses Bekenntniss abgelegt hat, fährt Hilarius fort, der irrt nicht, wenn er sagt, es sei nur Eine Wesenheit des Vaters und des Sohnes, ja er sündigt, wenn er dies leugnet. Er habe ebendesshalb den idealen Inhalt des technischen Ausdruckes der Orthodoxie auseinandergesetzt, um diesen, der, „kurz und nackt“ gebraucht, Missverständnisse erzeugen könne, zu vertheidigen (c. 68—70.). Habe man aber den idealen Inhalt, so seien auch die biblischen Aeusserungen über die menschliche Natur in Christo nicht verfänglich, um so weniger als denselben Bekräftigungen der göttlichen immer parallel seien. (c. 70.)

Es möge hier daran erinnert werden, dass Hilarius diese Auseinandersetzung direkt den abendländischen Bischöfen macht, unter welchen sich solche befanden, die in ihrem Eifer ür die Nicänische Lehre jedes Bedenken gegen den Ausdruck *ὁμοούσιος* schon für böswillig und häretisch erklärten und überhaupt zu vergessen schienen, dass der ideale Inhalt wichtiger sei als die sprachliche Form. Sie sollen den Gegnern des Terminus wenigstens die Möglichkeit der Missverständnisse, wie sie ja in Marcellus und Photinus klar zu Tage getreten, einräumen und die Berechtigung des Wortes durch Darlegung des wahren biblischen Inhaltes nachweisen.

Religiose unam substantiam praedicamus, dummodo unam substantiam proprietatis similitudinem intelligamus, ut, quod unum sunt, non singularem significet sed aequales. Aequalitatem dico, i. e. indifferentiam similitudinis, ut similitudo habeatur aequalitas; aequalitas vero unum idcirco dicatur esse, quia par sit, unum autem, in quo par significatur, non ad unicum vendicetur.

Aber die Abendländer sind eben so feindselig dem ὁμοιούσιος wie sie dem ὁμοούσιος unbedingt hingegeben sind. Daher wendet nun Hilarius auch dem Terminus der „Wesensähnlichkeit" dessen rechten Sinn er schon angegeben, noch besonders seine Aufmerksamkeit zu, um zu demselben Resultate zu gelangen, dass nämlich auch dieser einen wahren und einen falschen Sinn habe. Um den rechten Sinn zu gewinnen, hebt er c. 72 und 75 noch stärker als früher (c. 67) hervor, dass Aehnlichkeit und Gleichheit hier zusammenfallen. Der Ausdruck Wesensähnlichkeit werde aber für Wesensgleichheit absichtlich zur Bezeichnung des Wesensverhältnisses zwischen Vater und Sohn angewendet, damit der Begriff der persönlichen Vereinerleiung, der einsiedlerischen Vereinzelung und öder Vereinsamung ausgeschlossen werde [1]). Das 73. Kap. sucht diesen Sprachgebrauch als biblisch begründet im alten und neuen Testamente nachzuweisen, indem nämlich die durch dieselbe Natur oder Wesenheit begründete Gleichheit der Personen auch Aehnlichkeit genannt werde. Wollte man dagegen die Aehnlichkeit des Vaters und des Sohnes nur als Analogie gelten lassen und sie nicht als Gleichheit der Wesenheit, der Macht, Herrlichkeit und Dauer verstehen, so wäre das Verständniss allerdings das falsche und eine Blasphemie. Aber ein solches Verständniss ist nicht berechtigt. Es giebt wohl solche, die in dem Bekenntniss der Aehnlichkeit die Gleichheit leugnen; allein diese mögen reden, wie es ihnen beliebt, und das Gift ihrer Gotteslästerung Unwissenden beibringen: uns beirren sie nicht. Das wahre und fromme Verständniss ist in dem Satze enthalten: „Die Aehnlichkeit (des Sohnes mit dem Vater) schreibt dem Sohne des Vaters eigene Natur zu, d. i. die Gleichheit, und die Gleichheit ist unterschiedslos; was aber keine Unterschiede hat, das ist Eins, nicht durch Personalvereinzelung, sondern durch Gleichheit der Natur" [2]). Nach einer Verständigung über eine Schriftstelle, welche die gleiche Macht des Sohnes in Abrede zu stellen schien,

---

1) c. 68 wird in Bezug auf das persönliche Leben Gottes die Bezeichnung abgewehrt, dass er solus, unicus, singularis sei; so wird c. 72 die solitudo abgelehnt, und c. 37 heisst es: es dürfe nicht so die Einheit Gottes gepredigt werden, dass man damit unicam ac sine progenie sua solitarii Dei . . . . substantiam behaupte.

2) c. 74: Ita similitudo proprietas est, proprietas aequalitas est, et aequalitas nihil differt; quae autem nihil differunt, unum sunt, non unione personae, sed aequalitate naturae. Dass proprietas für Patris propria natura steht, ersieht man aus dem unmittelbar vorhergehenden Satze. Die Uebersetzung musste daher etwas freier sein.

schliesst Hilarius diese Erörterung mit dem Hauptgedanken, dass die Aehnlichkeit in der Wesensgleichheit und Einheit ihren Grund habe. Im Allgemeinen ist das Resultat dieses, dass der Begriff des *ὁμοιούσιος* der weitere ist und, richtig verstanden, bei der Festhaltung der Wesensgleichheit ohne Trennung die Mehrheit der Personen mitandeutet, während *ὁμοούσιος* nur die Gleichwesentlichkeit ausdrückt [1]).

Nach solcher Auseinandersetzung konnte Hilarius sich um so mehr der Hoffnung hingeben, dass die von ihm so gerühmten orthodoxen Abendländer bei der bevorstehenden grossen Synode versöhnlich sein würden, als er noch ausdrücklich eingeräumt und hervorgehoben hatte, dass diejenigen Homoiusiasten, welche die „Aehnlichkeit" des Sohnes in dem von ihm als richtig und fromm bezeichneten Sinne nähmen, unter den Orientalen eine kleine Minorität bildeten [2]).

Nunmehr wendet er sich mit edlem Freimuthe an diese dem Verständnisse der Lehre nach orthodoxen Orientalen, welche noch durch eine gewisse Scheu vor dem *ὁμοούσιος* von der Gemeinschaft mit den Abendländern abgehalten wurden. Noch dankerfüllt wegen des von Ancyra aus gegen die Anomöer geführten Schlages, und um ihr Wohlwollen zu gewinnen und sie geneigt zu machen, auf seine Gründe einzugehen, redet er sie mit den ehrendsten Titeln an und drückt er ihnen seine Bewunderung und Freude aus wegen ihres muthigen Bekenntnisses. Er nennt sie „heilige Männer" und preist sie als „der apostolischen und evangelischen Lehre Beflissene, welche die Glaubensgluth entzündet hat [3])." Grosse Hoffnung zur Wiederbringung des wahren Glaubens haben sie angefacht durch ihren Sieg zu Sirmium, wo endlich der Kaiser seinen Irrthum eingesehen, in den ihn, während er in Kriege verwickelt und noch nicht getauft war, verkehrte Menschen (Valens und Ursacius) geführt hatten. Ueber diesen Anfang der Wiederherstellung des wahren Glaubens zeigt sich Hilarius so erfreut, dass

1) Der Schluss dieser scharfsinnigen Bemerkungen ist c. 76.

2) c. 66: Secundum numerum Ecclesiarum Orientalium, episcoporum paucorum fides ista est. Vgl. c. 63. Es handelt sich also hier nicht von dem Verhältnisse des Hilarius zu den sogenannten „Semiarianern" überhaupt, sondern nur zu jener Minorität.

3) c. 77—78. Reliquus mihi sermo ad sanctos viros Orientales episcopos dirigendus est. . . . . . . O studiosi tandem apostolicae atque evangelicae doctrinae viri etc.

er ausruft: „Mag ich lebenslänglich im Exil bleiben: wenn man nur anfängt, die Wahrheit (wieder) zu predigen!" (c. 79.)

Aber dann räth er zur grössten Vorsicht; denn er glaubt, dass Valens und Ursacius sich wegen des anomöischen Bekenntnisses mit einer Lüge entschuldigt und die dritte sirmische (von den Ancyranern aufgestellte) Formel nur zur Täuschung unterschrieben haben. Bei dieser Veranlassung kritisirt er gründlich die Lehre der Arianer, die er insbesondere biblisch widerlegt. (c. 79.) Mit grosser Urbanität erbittet er sich darnach die Erlaubniss, einen Mangel an der dritten sirmischen Formel zu beleuchten, nämlich die Verwerfung des ὁμοούσιος, der Wesensgleichheit. Die Verwerfung dieses Terminus motivirten Basilius und seine Freunde mit drei Gründen: 1) weil durch denselben die Wesenheit früher gedacht werde als die zwei Personen, welche dieselbe unter sich getheilt; 2) weil derselbe schon vormals mit Rücksicht auf die Häresie des Paulus von Samosata, wonach der Personen-Unterschied dadurch aufgehoben werde, verworfen worden, und 3) weil er nicht in der h. Schrift stehe. Die beiden ersten Gründe beruhen auf falschem Verständnisse des Ausdrucks, der dritte trifft auch das ὁμοιούσιος. (c. 80—81.) In der Sache, in der Lehre selbst stimmen Katholiken und Homoiusiasten überein. (c. 82.) Das Nicänische Concil war aber vollkommen in seinem Rechte, als es jenen Terminus aufstellte, weil Arius und die Seinen eben die Gleichwesentlichkeit leugneten und deshalb dem Sohne auch die göttliche Natur absprachen. Warum tadelt man denn nun das Wort, das damals mit Recht und mit frommem Sinne aufgestellt worden ist? (c. 83.) Der Zusammenhang des Nicänischen Symbolums lässt auch die besorgten Missverständnisse nicht zu. (c. 84.) Den Einwand, dass das ὁμοουσιος Missverständnissen unterliege und missverstanden worden und deshalb zu vermeiden sei, weist er zurück durch die Folgerung, dass dann der grösste Theil der h. Schrift aufgegeben werden müsse wegen des möglichen und wirklichen falschen Sinnes, der untergelegt werden könne und untergelegt worden sei oder noch werde (c. 85)[1]. Nachdem er ferner darauf hingewiesen, dass es dem ομοούσιος nicht an bischöflichen Auktoritäten fehle (c. 86—87), und nachdem er bemerkt, dass er die Idee als Glaubens-

---

1) Dieses Kapitel giebt indirekt wieder ein glänzendes Zeugniss seiner tieferen Bibelkenntniss. Man sieht, dass ihm das alte wie das neue Testament geläufig ist, und dass er nie einer schwierigen Frage auszuweichen gesucht hat.

inhalt schon längst in seinem Geiste erfasst, ehe er den technischen Ausdruck, der ihn übrigens darin befestigt, kennen gelernt habe, macht er den Vorschlag, man solle durch eine die Missverständnisse ausschliessende Declaration den wahren Sinn feststellen und zugleich erklären, dass die Prädicate ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος im kirchlich dogmatischen Sprachgebrauche dasselbe bedeuten. Man möge sich auf diese Weise über den Ausdruck einigen, da man über die Sache nicht in Streit sei. Arianer wollten sie doch nicht sein; aber der Verdacht des Arianismus werde sie treffen, wenn sie nicht auf jenen Vorschlag eingingen, um so mehr, da sie zu Ancyra einige Beschlüsse gefasst, die zu unterdrücken sie hernach für rathsam erachtet. (c. 88—90.) Er schliesst diese Anrede an die Orientalen mit einer begeisterten Ermahnung, dem Nicänischen Concil beizutreten und die etwa nöthige Declaration gemeinsam zu berathen (91). Das letzte Kapitel (92) wendet sich wieder an die Bischöfe der Heimath. Er erklärt, mehr gethan zu haben in dem Sendschreiben, als die Bescheidenheit gestatte; allein die Liebe habe ihn dahin geführt; es sei ein Ritterdienst gewesen, den er der Kirche geschuldet, dass er dies Zeugniss seines Episcopates in Christo dem Evangelium gemäss abgelegt habe. Dann folgen die schönen Schlussworte: „Euere Sache ist es nun, gemeinsam zu verhandeln und besonnen dahin zu trachten, dass ihr, was ihr bis dahin durch euern unverletzlichen Glauben beharrlich seid, in euerm Gewissen mit Gottesfurcht bleibet und behaltet, was ihr habet. Seid eingedenk in euern heiligen Gebeten meiner Verbannung; freilich weiss ich nicht, ob es besser ist, nach dieser Darlegung meines Bekenntnisse in Jesu Christo dem Herrn die süsse Rückkehr zu Euch zu ersehnen, oder den sichern Antheil eines seligen Todes. Dass Gott unser Herr euch unbefleckt und unversehrt auf den Tag der Offenbarung (seiner Herrlichkeit) bewahre, wünsche ich euch, meine geliebtesten Brüder!"

Der äussere Umstand, dass dies Sendschreiben in den meisten Handschriften sich unmittelbar an die Bücher de Trin. reiht und in einigen sogar als dreizehntes Buch erscheint, deutet nur auf den verwandten Lehrinhalt hin. Es ist überhaupt auch mit derselben geistigen Reife und auf das Sorgfältigste geschrieben, woraus es sich erklärt, dass am Schlusse in dem Verfasser sich ein Gefühl der Befriedigung geltend machte, das freilich zugleich aus dem Bewusstsein des sittlich-religiösen Muthes und des der Kirche geleisteten „Ritterdienstes" entsprang. Ein Geschichtswerk im

umfassenden Sinne des Wortes ist es nicht zu nennen, wohl aber und mit Nachdruck ein dogmengeschichtliches[1]). Auf den Leser macht es den wohlthuendsten Eindruck, und er stimmt gerne den Benediktinern zu, die es nennen: „eine Fucht des Gebetes, ein Samenkorn des Friedens, einen Sprössling der Liebe;" und ferner: „einen Spiegel, aus dem alle Tugenden des Hilarius wiederstrahlen, Klugheit, Standhaftigkeit, Hochherzigkeit und christliche Demuth, keusche Vaterlandsliebe, Friedfertigkeit, Glaubenslauterkeit, und vor Allem jene herrliche ihm angeborne Milde und Bescheidenheit, die ihm alle Gemüther zuwandte und die im Alterthume schon sein Ruhm war."

Die Schrift erregte Aufsehen, sie erntete Beifall, traf aber auch auf feindseligen Widerspruch, und zwar nicht bloss bei den eigentlichen Arianern, sondern auch bei den Eiferern der Orthodoxie, die mehr mit dem Worte als mit dem Gedanken anzufangen wussten, und die dem Hilarius die Liebe und Milde, womit er die Irrenden behandelt hatte, und insbesondere auch die Weisheit, die ihnen fehlte, sehr übel nahmen. Ihr Stimmführer war Lucifer von Calaris. Hilarius schrieb eine Apologie, vielleicht in Form von Declarationen zu den angegriffenen Stellen des Sendschreibens, von denen wir wenigstens einen Theil noch besitzen[2]). Es ist eine köstliche Zugabe. Die weise Besonnenheit und Liebe, welche die ganze Schrift beherrscht, wird nur noch mehr in's Licht gestellt. Er unterscheidet Schonung und herzgewinnende Milde von Schmeichelei und zieht den ruhigen maassvollen Ausdruck dem stürmischen Schelten vor. Mit heiliger Ruhe entwaffnet er den „Herrn Bruder Lucifer", der sich wohl gewundert haben wird ob solcher Antwort.

---

1) Einige Irrthümer des Erasmus, des Gillot und Scultetus in Bezug auf dasselbe haben die Benediktiner in ihrer Vorrede hinlänglich widerlegt.

2) Man vergleiche hierüber die vortrefflichen Bemerkungen der Benediktiner in ihrer Vorrede zu der Schrift. de Syn.

Die Synode zu Seleucia.

Kap. VIII.

An der Pfingstvigilie des Jahres 359, am 22. Mai, wurde das bischöflich-kaiserliche Hoflager zu Sirmium mit der Glaubensformel fertig, welche der Doppelsynode zur Unterschrift vorgelegt zu werden bestimmt war. Denn die Synoden sollten nicht erst durch Debatten die Wahrheit ermitteln — das schien bedenklich —, vielmehr sollten sie in dem Kern der Anomöer und der Homöusiasten am Kaiserlichen Hofe, wenn diese ihr Licht vereinigt, den leitenden Stern gewinnen. Der Bischof Marcus von Arethusa schien das Wort des Räthsels gefunden zu haben; von ihm war die Formel lateinisch verfasst, die sofort in's Griechische übersetzt und von den anwesenden Bischöfen unterzeichnet wurde, nachdem sie vom Kaiser bestätigt worden war. Die Anomöer hatten in dieser vierten sirmischen Formel wieder einen Einfluss geltend gemacht, den sie bei ihren Unterschriften zu verstärken, die Homöusiasten und der Kaiser zu schwächen suchten.

Basilius schrieb überdies noch eine eigene Abhandlung zu Gunsten des ὁμοιούσιος [1]). Obgleich die Synode zu Ariminum sich früher versammelte und bedeutender war als die zu Seleucia, so zieht letztere doch unsern Blick vorzugsweise auf sich, weil Hilarius derselben beiwohnte. Warum der Kaiser gerade diesen Versammlungsort gewählt, ist weniger aus der geographischen Lage an der südöstlichen Spitze von Isaurien als aus politischen Rücksichten zu erklären. Er war entschlossen, die Kirchenspaltung, welche seine ganze Regierungszeit beunruhigt, erschwert und vielfach verbittert hatte, mit Gewalt zu beseitigen. Was den leiten-

1) Epiphan. 73, 12—22. S. die übrigen Nachweisungen bei Hefele, a. a. O. S. 676—677.

den Bischöfen an Weisheit und Friedensmacht abging, dass sollte die politische Gewalt ersetzen. Daher stellte er die Synode unter die Protektion, d. h. unter den Zwang eines weltlichen Machthabers. Dieser war Leonas, den Hilarius Comes nennt, und der ohne Zweifel auch den Titel führte, womit ihn ja Hilarius benennen hörte und nannte [1]). Er war aber nicht der damalige Comes rei militaris per Isauriam, der gerade im Jahre 359 Militär- und Civil-Gewalt in Isaurien vereinigte [2]). Dieser hiess Lauricius, und war ein Mann von ausgezeichnetem Verwaltungstalente, der sich aber nicht minder kriegerisches Ansehen zu geben wusste, was freilich auch nothwendig war auf dem Platze, wo er stand [3]). Denn mit Isaurien und seinen Bewohnern verhielt es sich also. Das Land bildete den westlichen Theil des alten Cilicien und hiess „das rauhe Cilicien.“ Von Isaura in der Nähe des Taurus, dem seit Alexander's des Grossen Zeiten berüchtigten Raubneste, erhielt es den Namen. Es war ein wildes, von vulkanischen Erschütterungen zeugendes Gebirgsland, auf dessen Höhen man Raubcastelle statt der friedlichen Dörfer und Städte erblickte, und dessen Bevölkerung, die gewaltthätigen Isaurier, häufig der Schrecken der Bewohner der Ebenen Ciliciens, Pamphyliens, Pisidiens und Lycaoniens, so wie der Meeresküste waren. Zur Winterszeit schien es manchmal, als wären sie nicht mehr da; allein, „wie im warmen Frühling die Schlangen aus ihren verborgenen Schlupfwinkeln hervorzuspringen pflegen“, erzählt Ammiamus Marcellinus (XIX. 13, 1), „so kamen sie, im Stillen erstarkt, plötzlich von ihren felsigten und unwegsamen Höhen herunter, und in dichten keilförmigen Haufen auf ihre Nachbarvölker (in den Niederungen) sich stürzend, suchten sie dieselben mit Raub und Plünderung heim. Gegen die geordneten römischen Kriegsheere hielten sie zwar nicht Stand, sie wurden oft besiegt in furchtbarem Gemetzel, und Viele von ihnen mussten in den Amphitheatern beim blutigen Thierkampf die Schaulust der civilisirten Sieger befriedigen: aber ihr Stamm war als solcher lange unüberwindlich; denn in ihren Bergen waren sie wie Gemsen im Klettern und Fliehen, aber gefährlicher als diese, indem sie unerwartet hoch über ihren Verfolgern erschienen und sie mit

1) Hil. contr. Const. 12. Ebenso Socrat. II. 40. Erst im folgenden Jahre erscheint er als Quaestor. Amm. M. XX. 9.

2) Not. dign. in P. Orient. rec. Boecking p. 70. und 311—315.

3) Ammian. Marc. XIX. 13, 2. Lauricius adiecta Comitis dignitate missus est rector. Socrat. a. a. O. nennt ihn nach dem Civilamte: ἡγούμενος-Praeses.

Felsstücken zerschmetterten, mit welchen Waffen sie auch ihre Castelle vertheidigten. Die Siege des Servilius Jsauricus und des Pompejus hatten nur vorübergehende Wirkung; in der Regel mussten die Römer sich darauf beschränken, durch einen Militär-Cordon die benachbarten Provinzen gegen sie zu schützen. Eine Zeit lang allerdings schienen sie mehr friedlicher Art geworden zu sein, so dass sie, wenn auch etwas strenger, doch im Allgemeinen wie Provinzialen behandelt wurden; allein als zur Zeit der sog. 30 Tyrannen auch sie einen Kaiser ausriefen, ging alle Zucht verloren und die Römer stellten sie hinsichtlich der Behandlung wieder ganz in die Reihe der Barbaren. Sie erhoben aber unter Gallienus den Caj. Annius Trebellian zum Kaiser, der auch auf einem Felsen im Taurusgebirge sich eine Kaiserliche Burg erbaute, Münze prägen liess, eine Zeit lang Cilicien beherrschte und sich im Purpur gefiel. Die Römer aber nannten ihn den „Piratenführer", den Räuberhauptmann. Gallien's Feldherr, der Aegyptier Causisoleus lockte ihn von den Bergen herab und schlug ihn in der Ebene, so dass er selber im Treffen fiel. Die Isaurier flohen in die Berge zurück und blieben furchtbar. „Seit Trebellian", sagt die alte Kaisergeschichte, „werden sie wie Barbaren gehalten, und da ihr Land mitten im Römischen Reiche liegt, so wird es wie eine (feindliche) Grenze mit einer neuen Art von Schutzwachen eingeschlossen. Durch die Beschaffenheit des Ortes wird es beschützt, nicht durch die Menschen; denn diese sind weder stattlich von Wuchs, noch bedeutend durch Tapferkeit, noch gut bewaffnet, noch stark in klugen Rathschlägen, sondern allein dadurch sicher, dass sie auf unzugänglichen Höhen ihren Wohnsitz haben"[1]). Der Schutz des neuen Militär-Cordons und seiner zahlreichen Schanzen und kleinen Festungen reichte indessen nicht immer aus, obgleich drei Legionen darauf verwendet wurden. Von Zeit zu Zeit brachen sie hervor, bemächtigten sich der Küste und übten Seeraub; einmal konnten sie sogar eine Blokade Seleucia's versuchen. Im Jahre 359 waren ihre Bewegungen eben wieder der Art, dass sie allenthalben Schrecken einflössten; aber die drohende Stellung, welche Lauricius, der commandirender General und Civilgouverneur zugleich war (Comes und Praeses), einnahm und sein kluges in Schachstellen des Volkes gebot Ruhe.[2]).

1). Hist. Aug. XXX. Tyr. c. 25.

2) Amm. Marc. XIX. 13. Man vergleiche ausser den citirten Stellen über die Isaurier noch: XIV. 2. 8., XXVII. 9. und Zosim. IV. 20. V. 20.-25.

In dies schauervolle Land, innerhalb des Cordons von festen Schutzwachen dreier Legionen, und in die Zwingburg Seleucia, wo Lauricius damals sein Hauptquartier hatte, wurden die Bischöfe, die geborenen Boten des Friedens, durch kaiserlichen Befehl beschieden, um sich die Unterschrift zu dem Glaubensbekenntnisse des Kaisers Constantius über die Person Jesu Christi aufnöthigen zu lassen. Kein Wunder, dass von der grossen Zahl der orientalischen Bischöfe nur anderthalbhundert erschienen. Eingeladen waren nämlich die Bischöfe des Orients, d. i. des ganzen Ostreichs, nämlich der Präfectur des Orients, jener fünf Diöcesen Oriens, Aegyptus, Asiana, Pontica und Thracia (zusammen 46 Provinzen), und der Illyrischen Präfektur mit ihren beiden Diöcesen Macedonia und Dacia (zusammen 11 Provinzen[1]). Der anfängliche Befehl, dass aus jeder Provinz je zwei Bischöfe zu erscheinen hätten (deputationsweise) war zurückgenommen; es sollten nun möglichst alle kommen[2]). Es stellten sich nur 160 wirklich ein[3]). Der Kaiserliche Commissar der Synode war, wie schon berichtet wurde, der Palast-Comes Leonas. Welche der vier dignitates comitivae im Palaste er besass, ist nicht zu ersehen; aber Socrates und Sozomenus weisen darauf hin, dass er im Gefolge des Kaisers hervorragend war. Lauricius sollte nach kaiserlichem Befehl bei Abhaltung der Synode mit Rath und That behülflich sein, insbesondere Fürsorge treffen, dass den Bischöfen nichts mangele. Dass er auch, den Wunsch des Kaisers zu erfüllen, thätig sein und in dieser Hinsicht den Leonas unterstützen solle, verstand sich wohl von selbst.

---

1) Hilar. contr. Const. c. 12. nennt die Synode von Seleucia ganz allgemein die Synode der Orientalen, und Sulp. Sev. Chron. II. 58. bedient sich des Ausdrucks in Oriente im Gegensatz zu exemplo Occidentalium: beides weist hin auf das ganze Imperium orientale. Ebenso allgemein drücken sich Socrates und Sozomenus aus. Sulp. Sev. aber nennt c. 57 genau die Diöcesen, aus welchen die Synode des Occidents berufen worden: Illyricum (occid.), Italia, Africa, Hispaniae, Galliae (letzteres mit Einschluss Britanniens). Dies waren aber die sämmtlichen Diöcesen des Westreichs. Der Gegensatz ist das ganze Ostreich. In diesem Sinne braucht Sulp. Sev. das Wort Oriens, auch Dial I. c. 1.

2) Sulp. Sev. Chron. II. 58: Interim in Oriente, exemplo Occidentalium, Imperator iubet cunctos fere Episcopos apud Seleuciam Isauriae oppidum congregari. cf. Hil. de syn. 8., wo von dem ersten Befehl die Rede ist.

3). Die Zahl 160 wird übereinstimmend berichtet von Athan. de syn. 12. und Socrat. II, 39. Socrates hat: ἑκατὸν ἑξήκοντα. Dies ist in der latein. Uebersetzung des Henricus Valerius unrichtig durch centum et quinquaginta übersetzt. Vgl. Sozomen. IV. 22.

Um die Mitte des September 359 waren die Bischöfe so ziemlich versammelt[1]). Es kam auch ein Abendländer, der als Exilirter wahrscheinlich in Phrygien lebte, nämlich Hilarius. Der Kaiser hatte speciell keinen Befehl seinetwegen, so viel wir wenigstens wissen, gegeben. Aber der Vicarius der Diöcesis Asiana und der Praeses der Provinz (wahrscheinlich Phrygien's) verlangten mit Rücksicht auf den Befehl des Kaisers, wonach alle Bischöfe nach Seleucia gehen sollten, dass auch er sich dorthin begebe; und der Vicarius liess ihn auf Staats-Kosten hinfahren[2]). Freilich hatte der Kaiser seinen Befehl an die orientalischen Bischöfe ergehen lassen, zu welchen Hilarius nicht gehörte; allein es scheint, dass jene hohen Beamten gern den Befehl so weit fassten und interpretirten, weil ohne Zweifel jenes Doppelsendschreiben grosses Aufsehen gemacht und durch seine wissenschaftliche Bedeutung wie durch seine Milde ihm viele Herzen zugewandt hatte. Vielleicht haben Basilius und seine Freunde dem betreffenden Praeses ihren Wunsch geäussert, der sich dann mit dem Vicarius berathen. Genug, Hilarius erschien zu Seleucia, wurde mit grossem Wohlwollen aufgenommen und gewann bald Herz und Neigung aller Anwesenden. Sulpicius Severus sieht eine Fügung Gottes darin, dass ein Mann, der in den göttlichen Dingen so bewandert war, dorthin, wo über den Glauben entschieden werden sollte, berufen wurde. Alsbald nach seiner Ankunft befragte man ihn indessen, welches Glaubensbekenntniss (in dem streitigen Punkte) die Gallier hätten. „Denn wir wurden damals von den Orientalen für verdächtig gehalten“, fügt Sulpicius Severus hinzu, „weil die Arianer Lügen über uns verbreiteten, als ob wir nach Art des Sabellius nur eine dreinamige Einzigkeit des persönlich vereinsamten Gottes glaubten.“ Aber Hilarius legte sein Nicänisches Glaubensbekenntniss dar und gab so den Occidentalen das (gebührende) Zeugniss. Da waren die Gemüther alle befriedigt; sie nahmen ihn in die Kirchengemeinschaft auf und rechneten ihn unter die Mitglieder des Concils[3]).

Hilarius nahm mit gutem Gewissen die Kirchengemeinschaft an; denn nach der Deutung der Glaubensbekenntnisse in seinem

1). Athan. a. a. O. —

2). Sulp. Sev. Chron. II. 58. A. a. O: Is ubi Seleuciam venit, magno cum favore exceptus, omnium in se animos et studia converterat. —

3). Sulp. Sev. a. a. O.

Sendschreiben gab es zu Seleucia nur eine sehr geringe Anzahl der eigentlichen Arianer oder Anomöer.

Bei der ersten Scheidung der Parteien nämlich stellte sich das Zahlenverhältniss heraus, wie folgt: die Homöusiasten zählten 105 Bischöfe, die Anomöer nur 19, und die übrigen 36, nämlich alle anwesenden Aegyptier mit Ausnahme des einzigen Georg, des häretischen Eindringlings zu Alexandrien, bekannten sich zu dem ὁμοούσιος der nicänischen Synode [1]). Die eigentlichen Arianer bildeten also eine Minorität von 19 Stimmen gegen eine Majorität von 141. Aber bei dieser ersten Partei-Stellung nach der strengen Scheidung des specifischen Glaubensbekenntnisses in Betreff der Person Christi blieb es nicht. Es gelang den Arianern nämlich in der ersten Sitzung am 27. September 359 [2]) persönliche Zerwürfnisse zur Verwirrung zu benutzen. Die Synode sollte nach des Kaisers Befehl hauptsächlich über das Glaubensbekenntniss handeln; aber es mussten auch Disciplinarfragen erledigt werden.

Nun geschah es, dass gleich bei der ersten Sitzung mehrere der in Seleucia angelangten Bischöfe fehlten. Macedonius, der Bischof von Constantinopel, hatte sich krank gemeldet; Patrophilus von Skythopolis hatte ein Augenleiden vorgeschützt, weshalb er in der Vorstadt bleiben müsse; auch Basilius von Ancyra war nicht anwesend, und verschiedene andere Bischöfe blieben aus, indem die Einen diesen, die Andern jenen Entschuldigungsgrund angaben. Sie fürchteten zum Theile Anklagen wegen mancherlei Vergehen [3]). Es waren schon von früher her in Anklagezustand Cyrill von Jerusalem und Eustathius von Sebaste in Armenien [4]). Aber andrerseits hatte Cyrill Anklagen bereit gegen seinen Ankläger und Censor, gegen Acacius von Cäsarea in Palästina. Der Anzuklagenden gab es aber noch eine ganze Reihe, auch hatte der Kaiser in verschiedenen Schreiben die Reihenfolge der Verhandlungen verschieden bestimmt. Das brachte den Leonas in Verlegenheit. Die Sitzung war eröffnet, die Notarien harrten der Debatte [5]).

---

1) Hilar. contr. Const. 12. Hilarius schwört in Christo, dass er als Jünger der Wahrheit auch ein Zeuge der Wahrheit sei in dieser Sache; er berichte als Augen- und Ohrenzeuge. Die Zahl der Aegyptier fügt er nicht ausdrücklich hinzu; allein da als Gesammtzahl 160 feststeht, so ergiebt dieselbe sich zuverlässig. —

2) Socrat. II. 39.

3) Socrat. II. 39; Sozom. IV. 22.

4) A. a. O.

5) A. a. O. Die Notarien hatten den Auftrag, die Akten auf's Sorgfältigste

Leonas wollte die dogmatischen Erörterungen beginnen lassen; aber ein Theil der Bischöfe wollte zuerst die Anklagen erledigt wissen. Da entstand eine Spaltung. Das gegenseitige Wohlwollen verschwand, das Persönliche verursachte Bitterkeit und die Parteistellung änderte sich. Statt der drei Parteien sehen wir in dieser Frage zwei. Führer der Minorität waren die Arianer Acacius Georg von Alexandrien, Uranius, Bischof von Tyrus und Eudoxius, Bischof von Antiochien. Ihnen folgten noch 30 andere. Die grosse Majorität hatte zu Führern Georg von Laodicea in Syrien, Sophronius von Pompejopolis in Paphlagonien und Eleusius von Cyzicus. Es wurde gegen den Wunsch der Arianer beschlossen, zuerst von dem Glaubensbekenntnisse zu handeln.

Leonas gewährte freies Wort: ein Jeder möge sagen, was ihm gut scheine. Da bekämpften die Arianer, dem Acacius folgend, das nicänische Bekenntniss, und erklärten, es sei eine neue Formel nothwendig, und hiermit empfahlen sie die vierte sirmische. Ihnen gegenüber sprach die Majorität sich im Allgemeinen für das nicänische Bekenntniss aus, worin nichts bedenklich scheine als das Wort „gleichwesentlich.“ Und darauf entbrannte ein dialektischer Kampf, der bis zum Abend währte. Die neunzehn Arianer, welche in dem Streite wegen der Anklagen sich, wie wir sehen, um 15 Stimmen verstärkt hatten, aber immer noch eine schwache Minorität bildeten, traten verwegen auf, mit der Behauptung: Nichts könne dem Wesen Gottes ähnlich sein, und es gebe auch keine Zeugung aus Gott, Christus sei ein Geschöpf aus Nichts und daher weder der Sohn Gottes noch Gott ähnlich. Auch lasen sie eine Stelle vor aus einer Predigt des Bischofs Eudoxius von Antiochien, worin dieser in frivolster Weise erörterte, wie der Vater eine Frau haben müsse, wenn er den Sohn gezeugt, und worin er diesem die Kenntniss des Vaters absprach. Das erregte grosse Entrüstung und förmlichen Aufruhr [1]). Der Bischof Silvaanus von Tarsus rief endlich mit starker Stimme: „eine neue Glaubensformel zu verfassen sei nicht nöthig, sondern man dürfe nur die früher bei jener Kirchweihe zu Antiochien (341.) aufge-

---

anzufertigen. Diese Akten waren zur Zeit, als Socrates und Sozomenus schrieben, in einem Sammelwerke von Sabinus, Bischof von Heraclea, jedem Leser zugänglich. Jetzt haben wir nur noch die Auszüge bei den genannten Kirchenhistorikern. —

1) Hil. Contr. Const. 12—13.

stellte[1]) gutheissen." Da wurden die Acacianer bestürzt und schlichen sich aus der Versammlung, während das Antiochenische Bekenntniss noch vorgelesen wurde. Darnach wurde die erste Sitzung für geschlossen erklärt. Sie war gehalten worden in der Cathedralkirche von Seleucia.

Leonas und Lauricius hatten der Debatte freien Lauf gelassen; aber sie waren interessirt für die vierte sirmische Formel und verleugneten auch ihre Neigung für die Acacianer nicht. Da die sirmische Formel nun gefallen war, so schrieb Acacius ein neues Glaubensbekenntniss mit dem Datum vom 28. September, welches an diesem Tage in der zweiten Sitzung vorgelesen werden sollte. Zuvor aber hatte er eine vertrauliche Conferenz mit Leonas und Lauricius, denen er dasselbe vorlas. Sie billigten es. Aber unterdessen hatte die Majorität sich selbstständig wieder in der Kirche versammelt und den Arianern die Thüren zugeschlossen. Bei geschlossenen Thüren war dann das antiochenische Symbolum (das wiederholt erwähnte) verlesen und von Allen unterzeichnet worden. Einige abwesende Bischöfe hatten Lectoren und Diaconen als Stellvertreter gesandt und diese in ihrem Namen die Unterschrift leisten lassen. Die Sitzung war ohne Debatte und ohne Zweifel sehr kurz. Als nun Acacius und die Seinen sich so ausschlossen und gleichsam überlistet sahen, wurden sie leidenschaftlich aufgeregt und erklärten, was so im Geheimen geschehe, darauf laste der Verdacht des Bösen. Auch Leonas wurde sehr verletzt, er sah die Sache als unerledigt an und befahl auf den 29. September eine dritte gemeinschaftliche Sitzung; die zweite sollte wie nicht geschehen sein.[2]). Nun erschienen auch Macedonius von Constantinopol und Basilius von Ancyra, und beide wandten

1) Wahrscheinlich die wiederholt erwähnte. — Die Erzählung im Texte richtet sich nach den bereits citirten Berichterstattern. —

2) Socr. II. 39—40. Sozom. IV. 22. Hilar. contr. Const. 12. Das Cogente itaque Leona comite, in unum omnes congregati sunt bezieht sich eben auf die dritte Sitzung. Die Spaltung war vorhanden; Leonas musste die gemeinschaftliche Versammlung befehlen. Dies ist offenbar der Verlauf der Sache. Das ἐν παραβύστῳ, welches Acacius so bitter deutet, heisst nicht: Ihr habt keine Tribüne zugelassen, sondern: Ihr habt die Sitzung ohne uns und ohne Leonas und Lauricius gehalten. Socrates (40.) giebt auch als Grund für den Zorn des Acacius an, derselbe habe in jener Sitzung ein Glaubensbekenntniss vorlesen wollen, darum habe er sich über die verschlossenen Thüren beschwert. Wenn er darin gewesen wäre, so hätten die verschlossenen Thüren ihn am Vorlesen nicht gehindert. Dazu kommt, dass die Einleitung in sein Glaubensbekenntniss, welches nun in der dritten Sitzung zur Verlesung

sich der Majorität zu. Acacius aber versuchte die vereinigte Sitzung zu vereiteln durch die Forderung, dass die abgesetzten und in Anklagezustand befindlichen Bischöfe von den Verhandlungen über das Glaubensbekenntniss ausgeschlossen würden. Dies galt besonders dem Cyrill von Jerusalem und dem Eustathius von Sebaste. Die Majorität, ohnehin stark genug, ging darauf ein, um den Arianern jede Ausflucht abzuschneiden. Durch diese weise Mässigung wurde die Arianische Partei gezwungen, vollends an's Licht zu treten. Die vereinigte Sitzung kam zu Stande. Sie wurde damit eröffnet, dass Leonas die Mittheilung machte, es sei ihm von Acacius eine Denkschrift zugestellt worden, die nun vorgelesen werden solle. Niemand von der Majorität ahnte, dass dies ein Arianisches Glaubensbekenntniss sei. Es erfolgte also allgemeines Schweigen, und man vernahm als Einleitung zuerst eine Beschwerde der Acacianer über die erste Sitzung[1]). Sie wären mit aller Wohlgezogenheit eifrig bemüht gewesen, den Frieden der Kirche zu bewahren und dem Willen des gottgeliebten Kaisers Constantius gemäss in bester Ordnung über das Glaubensbekenntniss, entsprechend den Propheten und dem Evangelium, zu verhandeln. Allein von der andern Seite habe man den Ihrigen theils Beleidigungen zugefügt, theils ihnen das Wort genommen, theils sie ganz ausgeschlossen, während man abgesetzte und unkanonisch geweihte Bischöfe zugelassen habe; überhaupt sei, wie Leonas und Lauriciusals Augenzeugen es ja miterlebt, ganz tumultuarisch verfahren worden, weshalb sie dieses Interlocut, diese Zwischeneinsprache erheben müssten.

Gegen das authentische Antiochenische Glaubensbekenntniss hätten sie an sich nichts einzuwenden, nur sei das Verständniss aus dem damaligen Gegensatze zu gewinnen. Aber was die Ausdrücke „gleichwesentlich und gleichähnlich“ beträfe, so hätten diese viel Verwirrung angerichtet und sie thäten das immer noch. Diese Ausdrücke, ohnehin der h. Schrift fremd, erklärten sie daher für verwerflich; aber auch das jüngst erfundene „un-

---

kam, sich nur auf den 27. September als auf den „gestrigen Tag“ zurückbezieht und gar keine Andeutung enthält, dass er oder seine Freunde in der zweiten Sitzung zugegen gewesen wären.

1) Socrat. II. 40; Acacius sagt: *Τῇ χθὲς ἡμέρᾳ, ᾗ τις ἦν πρὸ πέντε καλανδῶν ὀκτοβρίων:* „am gestrigen Tage, welcher der 27. September war.“ Nähmlich die Denkschrift sollte am 28. verlesen werden. —

ähnlich" verdammten sie, und die so lehrten, sollten excommunicirt sein. Hieran schlossen sie ihr eigentliches Bekenntniss: „Die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater bekennen wir offen, gemäss dem Apostel, welcher spricht: „Der das Bild des unsichtbaren Gottes ist". Wir bekennen und glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge. Wir glauben auch an unsern Herrn Jesum Christum seinen Sohn, welcher aus Ihm in Unveränderlichkeit (ἀπαθῶς) vor allen Zeiten gezeugt worden, Gott das Wort, der Eingeborne aus Gott, Licht, Leben, Wahrheit, Weisheit ist; durch den Alles geworden ist, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare. Von diesem glauben wir, dass er in der Fülle der Zeiten zur Tilgung der Sünde Fleisch angenommen hat aus der heiligen Jungfrau Maria, und Mensch geworden ist und gelitten hat um unserer Sünden willen; und dass er auferstanden ist und in den Himmel aufgenommen und sitzet zur Rechten des Vaters, und dass er wiederkommen wird in Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Todten. Wir glauben auch an den h. Geist, welchen der Erlöser unser Herr den Tröster nannte, indem er verhiess, nach seinem Hingange ihn den Jüngern zu senden, wie er ihn denn auch gesandt hat; durch welchen er auch die Gläubigen in der Kirche und die im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes in der Kirche Getauften heiliget. Diejenigen aber, welche im Widerspruche mit diesem Glaubensbekenntnisse etwas Anderes predigen, sind (nach unserer Ueberzeugung) der katholischen Kirche entfremdet." So das Symbolum der Acacianer. Acacius hatte früher in einer von ihm veröffentlichten Schrift die Wesensähnlichkeit des Sohnes gelehrt; davon wollte er nun nichts mehr wissen. Er behauptete die Willensähnlichkeit und näherte sich so den Anomöern. Diese, deren neunzehn Anwesende zu seiner Partei sich gewandt, hatten sich ihrerseits ihm genähert durch ihre Zustimmung zu der Verwerfung des ἀνόμοιος. An die Verlesung ihres Glaubensbekenntnisses knüpfte sich eine heftige Debatte.

Wir müssen aber hier des h. Hilarius gedenken. Die Acacianer hatten seine Entfernung nicht gefordert; er war bei allen Sitzungen zugegen. Er trat nicht öffentlich auf, richtete keine Rede an die Versammlung und hielt genau seine Stellung inne, die er als einziger Occidentale in dieser Synode der Orientalen einzunehmen hatte. Doch hat er im vertraulichen Verkehre die Ma-

jorität ohne Zweifel bestärkt und Einzelnen die klare Auffassung erleichtert. Von den strengen Arianern hörte er zum ersten Male die Gottheit Christi bekämpfen, denn zu Biterrae hatte man die Lehre in den Hintergrund gedrängt. Er wurde tief erschüttert. Die profane, unheilige, fluchwürdige Rede leugnete den gottmenschlichen Charakter des neuen Adam im Geschlechte und zerstörte so die Hoffnung der Menschen in Christo; da trat die Furcht vor dem Tage des Gerichts wieder in ihre Kraft, und der Teufel wieder in seine Herrschaft. In der ersten Sitzung hatten ihn die Blasphemien des Eudoxius ganz unglücklich gemacht, so dass er später noch in der Erinnerung daran in den Schmerzensruf ausbrach: „O meine unglücklichen Ohren, dass sie den Schall einer so trauervollen Rede hörten, dass sie hörten, wie solches von einem Menschen über Gott ausgesagt und über Christus in der Kirche gepredigt wurde!“ Aber er beherrschte sich, blieb vorsichtig und zurückhaltend. Als dann in der dritten Sitzung das Acacianische Bekenntniss vorgelesen wurde, bemerkte er zwar ein Bemühen der Acacianer, sich schonender und rücksichtsvoller auszudrücken, das aber nur auf Täuschung berechnet war. An jene Verlesung, welche Aufregung und Widerspruch hervorrief, hatte sich aber eine lange und nicht ganz geregelte Debatte geknüpft. Sophronius von Pompejopolis hatte gleich das Wort ergriffen mit dem Rufe „Wenn das die Aufstellung des Glaubensbekenntnisses ist, dass Tag für Tag eine (neue) Privatmeinung aufgestellt wird, so wird uns die Schärfe des Sinnes für die Wahrheit abhanden kommen“ [1]. Darauf war ein fast tumultarisches Für und Wider gefolgt, wobei selbst der Gegenstand der Disputation wechselte, indem man auf die Anklagen gegen mehrere Bischöfe kam. Während dieser Debatte hatte sich ein Arianer dem ernsten Aquitaner Hilarius genähert, der sehr schweigsam sich verhielt, um ihn auszuforschen. Hilarius stellte sich in diplomatischer Haltung, als wüsste er den Verlauf der Geschichte nicht genug, um das verlesene Glaubensbekenntniss des Acacius zu beurtheilen, und nahm mit dieser Entschuldigung selbst die fragende Stellung ein. „Was wollt ihr doch damit sagen“ so fragte er, „dass ihr die Wesenseinheit des Sohnes mit dem

1) Socrat. II. 40. Sozom. IV. 22. Die Worte sind an beiden Stellen fast dieselben: *εἰ τὸ καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν ἰδίαν ἐκτίθεσθαι βούλησιν πίστεως ὑπάρχει ἔκθεσις, ἐπιλείψει ἡμᾶς ἡ τῆς ἀληθείας ἀκρίβεια.* Unstreitig ein schönes Wort voll psychologischer Wahrheit!

Vater verwerfet, die Aehnlichkeit der Wesenheit leugnet, aber auch die Unähnlichkeit verdammt?" Und jener erwiderte: „Christus ist nicht Gott ähnlich, wohl aber ähnlich dem Vater." „Das ist mir noch dunkeler," sagte Hilarius. „Das meine ich so," sprach der Arianer: „er ist unähnlich Gott; aber für seine Aehnlichkeit mit dem Vater giebt es ein Verständniss, nämlich: Der Vater wollte eine solche Creatur erschaffen, die Aehnliches mit ihm wollte; und desshalb ist er (Christus) dem Vater ähnlich, weil er vielmehr der Sohn des Willens als der Sohn der göttlichen Natur ist; er ist aber Gott unähnlich weil er weder Gott ist, noch aus Gott, d. i. aus Gottes Wesenheit geboren." [1]).

Hilarius traute seinen Ohren nicht, aber am folgenden Tage, bei der 4. Sitzung am 30. September vernahm er deutlich genug, wie das Alles von der ganzen Acacianischen Partei öffentlich und officiel gedeutet wurde.

Die vierte Sitzung war die letzte gemeinschaftliche in Gegenwart des Leonas. Die Aeusserung des Sophronius in der dritten Sitzung hatte die Arianer tief getroffen, und Acacius nahm desshalb zuerst das Wort, um sich gegen die Consequenzen jener Sentenz zu verwahren. Er wandte sich gegen die Homoiusiasten, indem er sprach: „wenn einmal das zu Nicaea aufgestellte Glaubensbekenntniss verändert worden ist und hernach noch oftmals, so hindert nichts, dass auch jetzt ein anderes verfasst werde." Dagegen wollte Eleusius von Cycicus einfach den Glauben der Väter, d. i. das antiochenische Bekenntniss vom Jahre 341 aufrecht erhalten wissen, wobei er, offenbar damit Leonas es sich merke, hinzufügte, dass sie daran im Leben und im Tode festhalten würden. Hierauf wurde auf das Bekenntniss des Acacius näher eingegangen mit der Frage: was er denn für eine Aehnlichkeit des Vaters mit dem Sohne meine, wenn er die des Wesens leugne? Da trat die Acacianische Partei mit ihrer „Aehnlichkeit des Willens" hervor, und es wurde nunmehr über den Begriff der Aehnlichkeit den ganzen Tag disputirt, indem die acacianische Minorität sowohl wie die gegenüberstehende Majorität mit ihrer Lehre von der Wesensähnlichkeit bei ihren Definitionen und Erklärungen beharrten, bis Leonas voll Ueberdruss und Unwillen die Synode für aufgelöst

---

1) Hil. contr. Const. c. 14.

erklärte. Am folgenden Tage, den 1. October, lud die Majorität den Leonas nichts destoweniger zu einer neuen Sitzung ein. Dieser aber erklärte, er sei vom Kaiser gesandt worden, bei einer einmüthigen Synode zugegen zu sein, da sie nun in Spaltung seien, könne er ferner nicht erscheinen. „Geht nur," sprach er dann in Unmuth, „und treibet in der Kirche Geschwätz!" Er war in den Händen der Acacianer, welche die Deputation auch in seinem Hause fand.[1]). Die Majorität betrachtete den dogmat. Punkt mit der Annahme des antiochenischen Glaubensbekenntnisses für erledigt, und ging zu den Disciplinar-Untersuchungen über. Dazu wurden die Acacianer wiederholt eingeladen, welche aber auch nicht erschienen. Die Synode beschloss ihre Thätigkeit mit zahlreichen Absetzungen und Excommunicationen in den Reihen der Acacianer. Für Antiochien weihte sie sofort einen antiochenischen Presbyter an die Stelle des Eudoxius, welchen Neugeweihten aber Leonas und Lauricius gefangen nahmen und unter Protest der Synode in die Verbannung schickten. Endlich wählte die Synode, wie es der Kaiser befohlen hatte, eine Deputation von zehn Bischöfen zur Berichterstattung an das kaiserliche Hoflager. Unter diesen waren Eustathius von Sebaste in Armenien, Basilius von Ancyra, Silvanus von Tarsus und Eleusius von Cycicus, wie Theodoret von Cyrus berichtet[1]). Nachdem die Synode noch Schreiben an die Gemeinden der censurirten Bischöfe gerichtet, löste sie sich selbst auf, und während die Deputation nach Constantinopel sich begab[2]), kehrten die übrigen zu ihren Bisthümern zurück. Das Letztere thaten auch Viele von den abgesetzten oder excommunicirten Acacianern, während Acacius selbst mit einer Anzahl derselben nach Constantinopel eilte. Nur an Anianus hatten Leonas und Lauricius Gewalt geübt, ohne sonst irgend einem Bischofe die persönliche Freiheit zu beschränken. Sie liessen nun alle reisen, wohin sie wollten. Selbst dem Hilarius liessen sie, wie es scheint, es anheimgestellt sein, sich nach der Hauptstadt zu begeben oder nicht. Kaiserliche Befehle seinetwegen lagen nicht vor; so schloss er sich den Gesandten der Synode an, es

---

1) Sozom. a. a. O. berichtet dieses. Jene harte Antwort des Leonas theilt Socrates mit. II. 40.

2) Dass die in Constantinopel angelangte Deputation wirklich aus zehn Bischöfen bestand, ist zu ersehen aus Hil. contr. Const. c. 15.

einmal wagend und des Kaisers Willen abwartend, ob dieser etwa befehle, dass er wieder in's Exil zurückreise [1]).

Der Weg nach Constantinopel konnte aber auch der Beginn der Rückkehr in die Heimat sein.

---

1) Sulp. Sev. Chron. II. 60.

Hilarius zu Constantinopel.

Kap. IX.

Die Kühnheit der Acacianer und die Ungnade des Comes Leonas gegen die Majorität zu Seleucia findet wohl ihren Erklärungsgrund darin, dass jene Kunde hatten von dem Stande der Dinge im Hoflager. „Sie eilten zu dem Kaiser, sicher in ihrem Vertrauen auf die Macht ihrer Freunde und auf die Freundschaft des Herrschers" [1]).

Dies war aber der Stand der Dinge. Der Kaiser Constantius, im Begriff einen grossen Feldzug gegen die Perser vorzubereiten, weilte die zweite Hälfte des Jahres 359 zu Constantinopel. Er bedurfte mehr als je der Einheit und inneren Sicherheit des Reiches. Nicht bloss zur Vermehrung der Pracht und des Glanzes erhob er gerade in diesem Jahre Constantinopel zu einer eigenen Präfektur mit aller Herrlichkeit der römischen Präfektur, mit welcher Macht und Ehre er dann den bewährten Gallischen Präfekten A. Honoratus bekleidete, sondern auch und vor Allem zur innern Kräftigung. Seit aber das Christenthum Staatsreligion geworden war, konnte der Kaiser nie die Kräfte des Reiches in innerer Einheit und Gemeinschaft sich dienstbar machen, wenn die Fürsten der Kirche in Zwiespalt aus einander gingen und die Massen nach entgegengesetzten Seiten zogen. Daher wollte Constantius nun durch jedes Mittel, und wenn auch durch die äusserste Vermischung der Gewalten und durch Brechung der persönlichen Rechte, diese Einheit erzwingen.

Nachdem der Beschluss zur Abhaltung einer Doppelsynode gefasst worden war, hatte es am schwierigsten geschienen, die

---

1) Sulp. Sev. Chron. II. 59.

Abendländer für die kaiserliche Religions-Union zu gewinnen. Um so mehr hatte man geglaubt, sie möglichst alle an Einem Orte versammeln zu müssen. Nach Sulpicius Serverus [1]) waren es keine geringeren Würdenträger als die Magistri officiorum gewesen, welche der Kaiser durch alle abendländischen Diöcesen (Illyrien, Italien, Africa, Gallien, Spanien, Britannien) geschickt, um über 400 Bischöfe nach Ariminum zu nöthigen. Zum kaiserlichen Commissar aber war der mächtige, schon sechs Jahre in dem höchsten Staatsamte sich behauptende Präfekt von Italien, Taurus ernannt worden. Aber alle Vorkehrungen und Berechnungen waren fruchtlos gewesen; die Synode hatte mit einer Majorität von mehr als $^3/_4$ Stimmen die durch Valens und Ursacius vorgelesene und befürwortete kaiserliche 4. sirmische Formel verworfen und das Nicänische Bekenntniss, dazu ausdrücklich die Anwendung des Wortes *οὐσία* in der Logoslehre nochmals approbirt, und zugleich mit Verurtheilung des Arianismus die Absetzung über Valens und Ursacius, Germinius und Cajus ausgesprochen am 21. Juli 359. Von einer gespaltenen Arianischen Synode war dann eine Doppeldeputation nach Constantinopel gekommen, und der Kaiser hatte sich der intriguanten Minorität zugewandt, aber den glühenden Zorn gegen die Majorität noch verhalten, um sie durch kalte List und Gewalt zu brechen. Dies war auch allmälig durch Heuchelei, durch Lüge und Drohung gelungen, nachdem zu Nice (Ustodizo) in Thracien, wohin die zwanzig (anfangs zehn) Deputirten der orthodoxen Synode von Ariminum auf Befehl des Kaisers deportirt worden waren, erst die Deputation überwältigt und nach Ariminum die härtesten Befehle ergangen waren. Eben waren Valens und Ursacius im Bunde mit Taurus daran, durch Gewaltandrohung, durch Schmeichelei, durch Concession in Bezug auf orthodoxe Zusätze (nur nicht Schlagwörter) und gar durch Thränen (Taurus weinte) zu Ariminum die letzten zwanzig Bischöfe, an deren Spitze die heldenmüthigen Bischöfe Phoebadius von Agen und Servatius von Tongern standen, zur Nachgiebigkeit zu bewegen, als Acacius mit seinem Anhange noch vor der Ankunft der Deputation der Majorität von Seleucia zu Constantinopel anlangte [2]).

---

1) L. c. II. 55.

2) Die Berichte über die Synode zu Ariminum und ihre Aktenstücke finden sich bei Hilar. Fragm. hist. Athan. de Syn. Sulp. Sev. Chron. II. 55. ff. Socr. II. 37. Sozom. IV. 16. ff. Theodoret II. 18. ff. Dies sind die hauptsächlichsten.

Die Acacianer wurden am Hofe mit allen Ehren aufgenommen [1]), und es mag des parteiischen Berichtes des Comes Leonas kaum bedurft haben, um die ganze Leidenschaft des Kaisers gegen die Homoiusiasten von Seleucia zu entflammen. Die Minoritäten der beiden Reichssynoden waren zu Constantinopel sofort die Sieger über die Majorität, nicht durch die freien Stimmen, sondern durch politische Massregelung [2]). Bald nach der Ankunft des Acacius kam die zweite Gesandtschaft der nun völlig überwundenen Synode von Ariminum, diesmal geführt von Valens und Ursacius. Sie halfen dem Acacius die kaiserliche Gewalt dienstbar machen, um die Deputirten von Seleucia zu beugen. Basilius von Ancyra hatte des Kaisers Gunst verloren, er vermochte weder sich noch die Seinen zu retten; durch lästige Kerkerschaft und Hunger geschwächt gaben nun Viele ihr Gewissen gefangen. In der letzten Nacht des Jahres 359 nöthigte der Kaiser den Repräsentanten der Orientalen die Unterschrift ab zu dem *ὅμοιος*, dem einzig biblischen Terminus, den alle Parteien nach ihrer eigenen Orthodoxie verstehen konnten. Am 1. Januar 360 hielt der Kaiser, hocherfreut über die erzielte Glaubenseinheit, den üblichen Aufzug des römischen Consuls mit seinem Schaugepränge [3]); aber Hilarius meinte doch, der so unedel erkaufte Sieg über die zehn Legaten von Seleucia sei nicht so bedeutungsvoll gewesen [4]). Freilich waren die Arianer rasch und eifrig bemüht, den Sieg zu benutzen. Verstärkt durch die Bischöfe Bithyniens, hielten sie, ein halbes Hundert an der Zahl, noch im Januar eine Synode zu Constantinopel, auf welcher sie als Kläger und Richter zugleich alle hervorragenden Bischöfe jener Majorität von Seleucia auf Grund meist bloss vorgeblicher Verbrechen gegen Sitte und Disciplin absetzten. Der Kaiser lieh ihnen bereitwillig seinen Arm, um die Abgesetzten in's Exil zu führen und Arianer auf ihre Sitze zu heben. Unter den Gestürzten waren: Macedonius, der Bischof von Constantinopel, an dessen Stelle der Arianer Eudoxius von Antiochien intrudirt wurde; Eleusius von Cyzicus, dem Eunomius,

---

1) Hil. contr. Const. 15.

2) Hil. a. a. O: Pauci plurium dominati sunt. Sulp. Sev. l. c. II. 60 . . . . . . perfidiae paucorum cuncti concesserant.

3) Sozom. IV. 23.

4) Contr. Const. 15.

ein Anomöer, eingeschoben wurde; dann Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste, Silvanus von Tarsus, Sophronius von Pompejopolis, Neonas von Seleucia und Andere [1]). Dieses Intrudiren häretischer Bischöfe in die Bisthümer der unrechtmässig Exilirten erfüllte den Hilarius mit solchem Unwillen, dass er die Worte niederschrieb: Der Kaiser „that damit nichts anderes, als dass er den Erdkreis, für den Christus gelitten hat, dem Teufel schenkte“ [2]).

Doch zieht nun Hilarius unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich. Zunächst nahm sein ganzes Interesse in Anspruch die grosse Synode von Ariminum, an der die Bischöfe seiner Heimath so innig betheiligt waren. Mehr als 320 Bischöfe hatten mit Verwerfung des kaiserlichen Glaubensbekenntnisses die Gottheit Christi verkündet, waren aber nach langem Heldenkampfe, gedrückt und gequält von der rohen Gewalt, nach und nach zu einer wenigstens scheinbaren Verleugnung ihres Herzensglaubens gezwungen worden. Unter den treuesten Kämpfern für seinen Herrn und Gott sah Hilarius die Gallischen Bischöfe stehen. Mannigfach war für ihn daher der Antrieb, zu sorgen, dass die Geschichte jener denkwürdigen Synode getreu der Christenheit und insbesondere den durch das Exil der Hirten geschlagenen Heerden bekannt und der Nachwelt überliefert werde. So begann er denn zu Constantinopel, wo es an Gelegenheit dazu nicht fehlte, mit allem Eifer die Aktenstücke für eine solche Geschichte zu sammeln und sich Notizen zu machen, wie das aus den vorhandenen Fragmenten des Werkes augenscheinlich hervorgeht. Dies war eine Arbeit.

Seine Hauptthätigkeit aber war dahin gerichtet, die Netze zu zerreissen, in welchen der Kaiser von den Bischöfen seines Vertrauens und von verschmitzten Eunuchen gefangen gehalten wurde. Hilarius hatte zu Seleucia zum ersten Male die nackte Arianische Häresie mit keckem Munde von Bischöfen aussprechen und vertheidigen gehört und war davon sehr erschüttert worden; aber was er zu Constantinopel erlebte, überstieg doch alle seine Besorgniss. Freilich hielt er auch da noch fest an den guten Seiten des Kaisers; denn hinsichtlich der Auktorität gehörte er zu den optimistischen Naturen, welche den Trägern derselben aus jedem schwachen

---

1) Ueber diese Synode siehe insbesondere: Sozom. IV. 24—26. Socrat. II. 42—43. Sulp. Sev. l. c.

2) Hil. l. c.

Schein des Guten eine Tugend machen, aus ihrem Hochmuth Gefühl der Würde und aus ihrer Selbstsucht Hingebung, und die das mit eigenen Augen gesehene Böse das erste und zweite Mal nicht glauben können. Hilarius also meinte immer noch, es dürfte der Kaiser nur die Wahrheit einfach und ungeschminkt erfahren, um sofort sich mit Abscheu von den Arianern abzuwenden. Er fasste also den kühnen Entschluss, sich eine Audienz zu erbitten, um mit edlem Freimuth und wie ein Unparteiischer das zu sagen, was der Kaiser sonst nicht hörte, nämlich die Wahrheit. Da nun eben auch Saturnin von Arles, durch dessen Ränke er von seinem Sitze vertrieben worden war, sich in der Hauptstadt befand, so wünschte er mit diesem in Gegenwart des Kaisers confrontirt zu werden, um Aug in Aug seine persönliche Angelegenheit auch auf Wahrheit zurückzuführen. Das schriftliche Gesuch, welches er deshalb einreichte, ist uns erhalten, und wird unter seinen Schriften aufgeführt mit dem Titel: „das zweite Buch an den Kaiser Constantius;" es umfasst in der Benediktiner-Ausgabe ungefähr drei S. S. Es heisst das zweite Buch bloss mit Beziehung auf die spätere Zeit; es ist eben beinahe fünf Jahre später als die erste Denkschrift an den Kaiser geschrieben[1]).

Im Eingange bemerkt er, es pflege bei einer solchen Audienz, wie er sie suche, nicht gleichgültig zu sein, ob die vor dem Kaiser das Wort ergreifende Person in hohem Ansehen und in Gnaden stehe, oder nicht. Indessen da er über eine göttliche Sache nur Gottesfürchtiges reden werde, der Kaiser aber selbst gütig und fromm sei, habe er keine Furcht. Richter von religiöser Weisheit fragten ohnehin nicht, von wem sie etwas hörten, sondern ob das Gehörte der Religion entspreche. Nun ist allerdings Hilarius ein exilirter Bischof und als solcher, wie es scheint, ohne Berechtigung, zu reden. Daher erklärt er nun sein Exil für unverdient und für bloss äusserlich, da er mit dem Episcopate, mit dem er

---

1) Sulp. Sev. Chron. II. 60: Is (Hilarius) ubi extremum fidei periculum animadvertit, Occidentalibus deceptis, Orientales per scelus vinci: tribus libellis publice datis audientiam regis poposcit, ut de fide coram adversariis disceptaret. Diese Worte kennzeichnen nur das zweite Buch und weisen unzweideutig hin auf das Ende des Jahres 359, wo es allein heissen konnte, Hilarius bemerke, „dass die Orientalen, nach Ueberlistung der Occidentalen, durch Verbrechen bezwungen würden." Ob Hilarius dreimal die Audienz nachgesucht hat und die beiden andern schriftlichen Eingaben verloren sind, will ich dahingestellt sein lassen. Die vorhandene ist, wie c. 8. beweist, im Januar 360 geschrieben.

kirchenrechtlich zunächst verbunden sei, in Kirchengemeinschaft fortwährend beharre. „Ich bin ein Bischof, der, obgleich im Exil, mit allen gallischen Kirchen und Bischöfen in Kirchengemeinschaft beharrt und mit seiner eigenen Kirche durch seine Presbyter bis zur Stunde die Gemeinschaft unterhält. Ich lebe aber im Exil, nicht wegen eines Vergehens, sondern durch (fremde) Partei-Intrigue; durch falschen Bericht der Synode an Dich, den guten Kaiser, nicht wegen irgendwelcher Gewissensschuld meinerseits, bin ich von den bösen Menschen denuncirt. Einen gewichtigen Zeugen für meine Beschwerde habe ich in meinem Herrn, Deinem Cäsar Julian, der bei meiner Verbannung von den Bösen mehr Beschimpfung als ich Unrecht erduldet hat. Zur Hand ist Dein allergnädigstes Schreiben: dass alle die (darin erwähnten) Beschuldigungen, welche meine Verbannung bewirkt haben, falsch sind, darüber ist kein Zweifel. Jenes Werkzeug oder vielmehr jener Urheber des Geschehenen (Saturnin) ist eben selbst in dieser Stadt anwesend. Dass Du, der Kaiser, hintergangen worden bist und dass man mit Deinem Cäsar Spott getrieben hat, dass will ich, vertrauend auf mein Gewissen, so entschieden darthun, dass ich, wenn ich überführt werde, irgend etwas, ich will nicht sagen der Heiligkeit eines Bischofs, sondern nur der Unbescholtenheit eines Laien Unwürdiges verschuldet zu haben, nicht bloss auf das Bisthum zu verzichten, sondern auch in der Laienbusse mein Leben zu beschliessen mich bereit erkläre.

Ich stelle dieses nun aber Deinem Ermessen anheim, allergnädigster Kaiser, inwieweit und in welcher Art Du mich reden heissest, und ich ergreife gerne das, welches eben jetzt mit Dir am nothwendigsten zu verhandeln ist. Gewähre mir für jetzt nur diese Huld, dass ich Denjenigen, auf dessen Betrieb ich ein Verbannter bin, Aug in Aug überführe und zum Geständnisse seiner Lügen und Fälschungan nöthige. Doch werde ich ohne Deinen Befehl kein Wort von ihm reden.“

Nach dieser kurzen aber überzeugenden Apologie seiner Person geht er über zu der allgemeinen Angelegenheit, an der das ganze Christenthum und das Heil der Welt hängt, und die nun folgende Auseinandersetzung ist ebenso sehr ein feines diplomatisches Aktenstück, wie es in den schwierigsten Situationen nur von den gewandtesten und erfahrensten Männern erwartet werden kann, als ein Zeugniss der Wahrhaftigkeit, Glaubens-Einfalt und gewissenhaften Treue des h. Hilarius.

„Erwäge noch einmal, allergnädigster, gottesfürchtigster Kaiser, was das für ein Glaubensbekenntniss ist, welches Du seit langer Zeit von den Bischöfen zu vernehmen wünschest und nicht vernimmst! Während jene nämlich, von denen es gefordert wird, das Ihrige niederschreiben und nicht, was Gottes ist, predigen: so haben sie in einem ewigen Kreislaufe des Irrthums und des immer wieder in seinen Anfang zurückkehrenden Streites sich herumgedreht. Das Rechte wäre gewesen, wenn der bescheidene Sinn des schwachen Menschen in Bezug auf jedes Geheimniss der göttlichen Offenbarung das Maass des Glaubens zum Maasse des Wissens, des innern Verständnisses genommen hätte, und, nachdem bei der Taufe das Glaubensbekenntniss im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes beschworen worden, von jeder Schwankung und Neuerung fern geblieben wäre. Aber bei Einigen hat entweder die Anmaassung, oder der Leichtsinn, oder der Irrthum, dahin geführt, dass sie die unwandelbare Regel der apostolischen Lehre theils nur heuchlerisch zum Truge bekannt, theils keck überschritten haben, indem sie bei dem Bekenntnisse des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes die wahre, naturgemässe Bedeutung (der Namen) unvermerkt beseitigen, so dass im Verständnisse nicht mehr bleibt, was bei dem Sakramente der Wiedergeburt bekannt werden muss. Daher ist denn in dem Bewusstsein Einiger der Vater nicht mehr Vater, der Sohn nicht mehr Sohn und der h. Geist nicht mehr h. Geist. Und so ist gleichsam wie ein nothwendiges Uebel der Gebrauch entstanden, das Glaubensbekenntniss aufzuschreiben und zu erneuern. Mit dieser Sitte fängt man an, lieber Neues aufzubringen, als das Ueberkommene zu bewahren; man vertheidigt nicht mehr das Alte und bekräftigt auch nicht das Neue: und so ist das Glaubensbekenntniss eine Sache des Zeitgeistes geworden und nicht mehr ein Ausdruck der Evangelien; nach den Jahren wird es verfasst, aber nach dem Bekenntnisse bei der Taufe wird es nicht festgehalten. Es ist überaus gefahrvoll für uns und beklagenswerth, dass es nun so viele Glaubensbekenntnisse giebt als Willen (Köpfe), so viele Lehren als Charaktere[1]), und so viele Veranlassungen zu neuen Blasphemien als Sünden." Nachdem er hierauf die bekannten Streitfragen über „wesensgleich", „Wesen" und „wesensähnlich" sammt den schwan-

1) c. 4: . . . tot nunc fides exsistere quot voluntates, et tot nobis doctrinas esse quot mores. . . .

kenden und wechselnden Lösungen derselben berührt, wiederholt er mit Nachdruck: „Wir fassen Glaubensdecrete über Gott auf ein Jahr, auf einen Monat", wir verurtheilen das Unsrige in dem Fremden und das Fremde in dem Unsrigen und richten einander gegenseitig zu Grunde. Den Glauben, durch den wir wiedergeboren sind, den Christus, den wir in der Taufe kennen lernen, den apostolischen, den evangelischen Glauben wollen wir nicht mehr bekennen. Wir weichen dem Glaubensbekenntniss über Christus, unsern Herrn aus, das Er Selbst in Betreff seiner Person gelehrt hat. Wir verwerfen unter dem Vorwande, neue Ausdrücke vermeiden zu wollen, den Gedanken der h. Schrift und führen unter dem biblischen Wortlaute Widersprüche gegen die h. Schrift ein. Wie ein Schiff, das sich zur Winterzeit hervorgewagt, wenn es den Wintersturm gewahrt, nichts Weiseres thun kann, als eilig in den Hafen zurückkehren, und wie ein verschwenderischer Sohn in dem Augenblicke, wo er in Gefahr ist, das ganze väterliche Erbtheil zu verlieren, nur durch schnelle Rückkehr zu den väterlichen Sitten noch Rettung findet: so ist es bei diesem drohenden Glaubensschiffbruche und bei der fast schon geschehenen Verschwendung des himmlischen Vater-Erbtheils auch für uns noch das sicherste Heil, das ursprünglichste, in der Taufe bekannte und verstandene, evangelische Glaubensbekenntniss einzig und allein wieder festzuhalten, ohne dadurch irgend einen an sich rechten und frommen Synodalbeschluss seinem Inhalte nach zu verurtheilen [1]. Hiermit hatte er sich nun dem Kaiser gegenüber auf den rechten Fels gestellt, um ihm das kühne Wort zu sagen, womit er verhiess, nicht „unter dem glänzenden Namen des Friedens die Streitenden listig zur einmüthigen Perfidie" zu verleiten, sondern dem Kaiser den wahren Sinn des Schriftwortes zu enthüllen. Nachdem er ihn noch ausdrücklich gelobt, dass er nun allein das der h. Schrift entsprechende Glaubensbekenntniss verlange, fährt Hilarius fort: „Das Einzige, was ich nun durch eine allergnädigste aber ohne Rückhalt gewährte Audienz mir erbitte, ist, dass Du vor der Synode, die eben jetzt hier über den Glauben streitet, einige kurze Erörterungen aus den evangelischen Schriften von

1) Dies war, wie Hilarius wohl wusste, ganz im Sinne des Kaisers; allein er machte mit kluger Berechnung diese Concession, weil er der Schriftlehre über die Person Jesu Christi durchaus gewiss und den Sinn des ὁμοούσιος biblisch zu beweisen jeden Augenblick bereit war.

mir anhören wollest; und ich werde dann reden mit Dir in Worten meines Herrn Jesu Christi, dessen Eigenthum ich bin, sei ich ein Verbannter oder ein Bischof. Denn es haben auch wohl irdene Gefässe edle Schätze; . . . . . . den Geringen, der aber seine Worte fürchtet, sieht Gott gnädig an. Du forschest nach der Glaubenslehre, o Kaiser: vernimm sie, nicht aus neuen Traktätchen, sondern aus den Büchern Gottes. Wisse, dass dieselbe auch einem Abendländer (durch den Geist Gottes) geschenkt werden könne, denn aus dem Occidente kommen sie ja auch, die im Reiche Gottes mit Abraham, Isaak und Jacob zu Tische sitzen werden. Bedenke, dass sie keine philosophische Frage sei, sondern die Lehre des Evangeliums. Ich begehre aber nicht so sehr zu meinem Vortheile die Audienz, als Dir und den Gemeinden Gottes zum Heile. Denn ich habe den Glauben in mir und bedarf des äusseren nicht; was ich überkommen habe, das behalte ich, und ich ändere nichts, was Gottes ist.

Andrerseits jedoch bedenke auch, dass es heutzutage keinen Häretiker giebt, der nicht vorgebe, dass er seine Lehren, womit er Gott lästert, der h. Schrift gemäss predige. Biblisch will Marcellus sein, biblisch Photinus, Sabellius, Montanus, der Manichäer und Marcion. Aber biblisch ist man nicht durch das blosse Lesen der Worte, sondern durch das Verständniss des Sinnes und durch praktisches Ergreifen desselben in der Liebe[1]).

„Vernimm, ich bitte Dich, was von Christo geschrieben steht, damit Dir nicht unter dem Wortlaut des Geschriebenen nicht geschriebene Gedanken gepredigt werden. Neige Dein Ohr zu dem, was ich aus den (heiligen) Büchern zu Dir reden werde: erhebe zu Gott Deinen gläubigen Sinn! Vernimm, was förderlich ist für den Glauben, für die Einheit, für die Ewigkeit! Ich will reden mit Dir, wie es der Ehre Deines Reiches und Deines Glaubens entspricht, Alles, wie es zum Frieden des Orients und des Occidents dienlich ist, vor dem öffentlichen Gewissen, vor der uneinigen Synode, in dem Streithandel, von dem alle Welt erfüllt ist.

Ich will Dir aber hier ein Pfand, eine Bürgschaft geben für den Charakter meiner Rede, die ich zu halten gedenke. Nichts Anstössiges, nichts, was über den Inhalt des Evangeliums hinaus geht, werde ich vertheidigen; sondern Du wirst sehen, dass von

1) c. 9: Scripturae enim non in legendo sunt sed in intelligendo, neque in praevaricatione sunt, sed in caritate.

mir in der Auslegung des Geheimnisses von dem Einen wahren Gott und von Jesu Christo, den Er gesandt hat, nur gelehrt wird: Ein Gott Vater, von dem Alles ist, und Ein Herr Jesus Christus, durch den Alles ist (I. Cor. 8, 6.), geboren aus Gott, der da ist vor den ewigen Zeiten (II. Tim. 1, 9.) und war im Anfange bei Gott, Gott, das Wort (Joh. 1, 1.), der das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist (Col. 1, 15.), in welchem wohnt jegliche Fülle der Gottheit wesenhaft (Col. 2, 9.), der, da er in der Gestalt Gottes war, sich erniedrigend um unseres Heiles willen die Gestalt des Knechtes mittelst Empfängniss durch den h. Geist von der Jungfrau annahm, und gehorsam bis zum Tode wurde, bis zum Tode am Kreuze (Phil. 2, 6—8.), und nach der Auferstehung von den Todten in dem Himmlischen sitzet (Ephes. 1, 20), aber erscheinen wird als Richter der Lebendigen und der Todten (Apostelgesch. 10, 42) und als König aller Ewigkeiten. Denn er ist der Eingeborne Gott (Joh. 1, 18.), und der wahre Gott, und der grosse Gott und Gott über Alles (Röm. 9, 5.): und jede Zunge wird bekennen, dass der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters ist (Phil. 2, 11.). Dieses habe ich durch den h. Geist im Glauben so ergriffen, dass ich über dieses Glaubensbekenntniss in Betreff des Herrn Jesus Christus hinaus keiner weiteren Belehrung fähig bin; und ich bin mir bewusst, dass ich hiermit treu dem in der Taufe angenommenen Symbolum anhange und auf das Gewissenhafteste bei dem Glauben der Väter beharre [1].

So ist die Denkschrift. Das Verhalten des Kaisers dem Hilarius gegenüber war in der letzten Zeit eigenthümlich gewesen. Dieser hatte zu Seleucia und schon mehrere Monate hindurch zu Constantinopel sein dürfen, ohne dass ihm eine Unterschrift zugemuthet worden wäre, oder dass ihn irgend eine Belästigung getroffen hätte. So war auch dem Bischofe von Rom mehr Schonung widerfahren, indem er weder einen Befehl erhalten hatte, sich an der Synode zu Ariminum zu betheiligen, noch sonst ferner beunruhigt worden war. Es schien als habe den Kaiser heimliche Ehrfurcht vor einzelnen Bischöfen ergriffen. Aber Hilarius hatte doch zu viel gehofft. Die Audienz wurde ihm nicht gewährt. Vielleicht hat er den Versuch, wie Sulpicius Severus andeutet,

1) Man wird auch aus dieser geschickten Zusammenfügung der schönen Bibelstellen, welche die Christologie enthalten, den bibelgelehrten Theologen wieder erkennen. Die Uebersetzung des Hilarius ist im deutschen wiedergegeben.

noch zweimal eindringlich aber ebenso vergeblich wiederholt. Was er zunächst erreichte, war dieses, dass er über die guten Seiten und Absichten des Kaisers völlig enttäuscht wurde und eine Ansicht von ihm gewann, die ihn mit Schmerz und Zorn erfüllte. In der grössten Aufregung begann er die Schrift „gegen den Kaiser Constantius" zu schreiben, die aber erst nach dem Tode des Angegriffenen in die Oeffentlichkeit kam. Das Andere, welches er erlangte, war die unerwartete Erlaubniss zur Heimkehr. Die Arianer nämlich fürchteten eine Disputation mit ihm ebenso sehr wie mit Athanasius. Sie boten alle ihre Macht auf, ihm die Audienz vor dem Kaiser zu vereiteln, und mit Erfolg. Aber sie waren ihrer Sache nie auf den nächsten Tag gewiss; die Persönlichkeit des Hilarius konnte immerhin plötzliche Siege erringen. Im Oriente hatte er im Stillen eine Wirksamkeit gewonnen, der man die grosse Zahl und Widerstandsfähigkeit der Homoiusiasten zuschreiben mochte. So sagten sie denn dem Kaiser, dieser Verbannte sei „der Aufwiegler des Orients (der orientalischen Kirche), er sei die Pflanzschule der Zwietracht;" besser sei es, man schicke ihn wieder heim nach Aquitanien, aber ohne Wegnahme der Kaiserlichen Ungnade, ohne die Strafe des Exils aufzuheben. Der Kaiser ging darauf ein und befahl ihm, heimzukehren[1]). Das war der grösste Sieg, der ihm in diesem Kampfe zu Theil werden konnte. Seine Feinde gestehen, dass er, geächtet und ohne andere Mittel als die seiner Wissenschaft und Frömmigkeit, im fremden Welttheile, wo man andere Sprache und Sitte pflegt, die Ueberzeugung der Mächtigen ändert und ihre Gewissen leitet. An jedem Orte seiner Verbannung schlägt er seinen Thron auf und übernimmt er die geistige Führung! Daher muss er zurück in die Heimath, — wo er ohnehin, ob anwesend oder abwesend, seine Kirche regiert durch sein treues Presbyterium, wo seine Liebenswürdigkeit grössere Eroberungen nicht machen kann, weil er Alles schon besitzt.

1) Sulp. Sev. Chron. II. 60.

Die historischen Fragmente.

Kap. X.

In unermüdlicher Thätigkeit hatte aber Hilarius, bevor er Constantinopel verliess, noch ein besonderes schriftstellerisches Werk unternommen und vollendet, worüber hier, ehe wir ihn weiter begleiten, zu berichten ist.

Hieronymus theilt in seinem Catalogus mit, Hilarius habe auch ein Buch gegen die Bischöfe Valens und Ursacius geschrieben, welches die Geschichte der Synoden von Ariminum und Seleucia enthalten habe. Nun hat im Jahre 1598 Nicolaus Faber aus der Bibliothek des P. Pithoeus, dessen letzte Willensäusserung ihm dies Werk übertrug[1]), Fragmente einer dem h. Hilarius zugeschriebenen historischen Schrift herausgegeben, welche man seitdem vielfach, zumal seit Coustant's Arbeit, als zu jener Geschichte gehörige Stücke betrachtet. In doppelter Beziehung hat sich nun aber eine zweifache Ansicht darüber gebildet: einmal nämlich halten die Einen diese Fragmente für gerettete Ueberbleibsel des von Hilarius sorgfältig ausgearbeiteten aber in seiner Integrität verlorenen Werkes, die Andern dagegen nur für Adversarien, für das zur Ausarbeitung nicht gelangte Material, über dessen Sammlung der Kirchenlehrer nicht hinausgekommen; und andrerseits glauben die Einen, alle mitgetheilten Fragmente für echt halten zu müssen, die Andern nur einen Theil derselben. Die verschiedenen Ansichten bestanden schon, als die Benediktiner ihre Ausgabe veranstalteten[2]). Der Jesuit Stilting hat sie insgesammt für

---

1) Vgl. Nic. Fabri in fragm. S. Hil. Praef.

2) Viehhauser hat sich für die Annahme der Adversarien und für die blos theilweise Echtheit entschieden. A. a. O. S. 47 ff.

unecht erklärt mit Ausnahme des ersten Fragments, über das er nicht zu entscheiden wagt[1]).

Um die rechte Beurtheilung sich zu ermöglichen, muss man Folgendes beachten. Die Fragmente wurden von Pithoeus im J. 1590 zu Paris gefunden, in einer Bibliothek, die Faber aus Rücksicht nicht nennt, damit nämlich jene Männer, die sie hätten finden oder veröffentlichen sollen, nicht beschämt würden. Die Handschrift war eine papierne, und wie es schien, kaum 100 Jahre alt. Sie enthielt zugleich einen Auszug aus Cassian's Buch de incarnatione. Pithoeus zögerte mit der Herausgabe, weil er einen älteren Codex zu finden hoffte, was ihm nicht gelang. Als er mit der Veröffentlichung beschäftigt war, starb er, und Faber, von ihm dazu bestimmt, vollendete die Arbeit[2]).

Sirmond fand aber zu Rheims in dem Archive bei St. Remigius eine sehr alte Handschrift, deren abweichende Lesarten, durch Stephan Baluzius vermittelt, Coustant für seine Ausgabe benutzt hat. Im Wesentlichen jedoch stimmen beide Handschriften überein, so dass entweder die jüngere aus dieser abgeschrieben ist oder beide aus einer noch ältern stammen.

Der Text zeigt eine durchgreifende Verstümmelung und Corruption, so wie eine Verwirrung der ursprünglichen Ordnung. Beide Handschriften bieten das Werk in zwei Theilen. Der zweite Theil, welcher von Faber als erster gedruckt wurde, giebt uns auf jeden Fall an der Spitze die Einleitung eines historischen Werkes, welche daher auch mit Recht von der, eine muthmassliche Ordnung herstellenden Benediktiner-Ausgabe wieder an den Anfang (als Fragmentum I.) gesetzt worden ist. Wir entnehmen daraus mit Sicherheit Zweck und Eigenthümlichkeit des Werkes, zu dem sie gehört.

Der Verfasser beginnt mit der Bibelstelle I. Cor. 13, 13. und betrachtet Glaube, Hoffnung, Liebe in ihrem bleibenden Werthe und in ihrer ewigen Bedeutung. Der Glaube erwirbt hohen Lohn, die vollkommene Seligkeit; die Hoffnung erhebt sich leicht über den Reiz des Weltlebens und über die zeitlichen Güter durch ihren herrlichen, ewigen Inhalt: aber die Liebe ist doch die grösste, denn durch sie werden wir wie durch ein Band mit Gott verbunden, und unser Wille wird unzertrennlich mit Ihm geeinigt, so dass keine zeitliche Gewalt uns mehr von ihm scheidet. „Und

1) Act. S. S. ed. Boll. Sept. T. VI. p. 574—580.

2) Nic. Fab. l. l.

diese Liebe, sagt der Verfasser, ist es, durch welche ich Zeugniss ablege und, die Gemeinschaft mit den Gottlosen und den Antheil mit den Ungläubigen zurückweisend, dem Namen Gottes und des Herrn Jesu Christi anhange. Hätte ich mit Jenen mein Loos gewählt, es wäre mir gestattet gewesen, mit ihnen und gleich ihnen in Wohlstand der heimathlichen Musse zu geniessen, in allen Bequemlichkeiten und Vortheilen zu schwelgen, mich der Freundschaft des Kaisers zu rühmen, mit dem falschen Scheine des bischöflichen Amtstitels zu prahlen und den Einzelnen und der Gesellschaft öffentlich und heimlich durch Herrschsucht über die Kirche beschwerlich zu fallen. Es wäre freilich nur von mir gefordert worden, die evangelische Wahrheit durch Lügen zu fälschen, mich über die Gewissensschuld durch beruhigendes Vorgeben des Nichtwissens zu trösten, mich wegen ungerechten Richterspruchs zu entschuldigen durch einen fremden Willen, (der ihn verlangt); mich vermöge der Einfalt der Unwissenden, — nicht durch mein wissenschaftlich begründetes Glaubensbekenntniss, das allerdings der Verantwortlichkeit unterworfen wäre, von der Befleckung der Häresie frei zu halten [1], und endlich den Schein der Ehrenhaftigkeit zu behaupten durch Hinweis auf die Schwierigkeit, dass die Menge ein rechtes Verständniss (über einen Bischof) gewinne! Doch solche Einfalt des Herzens (Hanc e. simpl. ist zu lesen!) ertrug die durch Glauben und Hoffnung ewige Charitas Christi nicht! Und da ich von dem Apostel gehört hatte: „wir haben nicht den Geist der Furcht empfangen“, und von dem Herrn gelernt: „Jeden, der mich bekennen wird vor den Menschen, werde auch ich bekennen vor meinem Vater, der in den Himmeln ist; und: „Selig, die Verfolgung dulden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Reich der Himmel; selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und reden allerlei Uebels wider euch wegen der Gerechtigkeit: freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn wird gross sein in dem Himmel“ (2. Tim. 1. 7; Matth. 10, 32. u. 5, 10—12.): so konnte ich ein durch schuldvolles Schweigen nach Gunsten jagendes Gewissen nicht vorziehen dem Dulden des

1) Es gab nämlich damals eine nicht geringe Zahl von Bischöfen, welche das Dogma von der Person Jesu Christi wissenschaftlich weder auffassen noch begründen konnten, die daher mit ihrem Eifer für die Orthodoxie ebenso leicht auf Seiten der Häretiker standen als auf Seiten der kirchlichen Lehre, sich aber bei jedem Vorwurf, wo die Auktorität nicht half, auf die simplicitas ignorantium stützten.

Unrechts um des Bekenntnisses Gottes willen." — So weit geht die erste Hälfte der Einleitung, die aus sechs kleinen Kapiteln besteht. Es ist hier die geeignete Stelle, die Frage nach dem Verfasser und nach der Echtheit in den Vordergrund zu ziehen.

Der Verfasser, der in dieser Einleitung redet, kann Niemand anders sein, als Hilarius. So sehr stimmt Schriftauffassung und Beherzigung mit der Bibelwissenschaft und Gesinnung, wie sie in seinen Schriften überall hervorleuchtet, überein; so gneau gleicht der ganz charaktervolle Styl der Schreibart, wie wir sie in dem Werke de Trin. finden, dass ich jene Einleitung, wenn ich sie ohne jeden Namen angetroffen, unwillkürlich dem h. Hilarius würde zugeeignet haben. Auch die Schrift de Syn., die Bücher an und gegen Constantius so wie das Buch gegen Auxentius zeigen die auffallendste Aehnlichkeit[1]). Mit der Ueberlieferung der Handschriften verhält es sich aber also. Der erste Theil oder vielmehr die erste Gruppe der sogen. Fragmente, bestehend nach jetziger Ordnung aus den Fragmenten XI, XIII, III, VIII, IX, V und VII, ist in den Handschriften anonym und auch in keine organische Verbindung gebracht mit der zweiten Guppe. Diese aber, welche mit der vorher besprochenen Einleitung beginnt, wird durch einen ausführlichen Titel über dem Anfange und durch Schlussbemerkung am Ende ausdrücklich dem h. Hilarius zugeschrieben[2]). Titel und Schlussbemerkung rühren von einem sehr alten Abschreiber her[3]) und beweisen zweierlei: 1.) dass die älteste uns zugängliche Handschriften-Ueberlieferung die sogen. Fragmente I, II, IV, XII, XIV, XV, VI und X (nach jetziger Ordnung) dem h. Hilarius zuschreibt, und 2.), dass sie als Auszug aus einem grösseren geschichtlichen

---

1) Was Faber (a. a. O.) sagt: wer nur einigermaassen Verständniss für Styl und Genie des grossen Lehrers habe, müsse diese Aehnlichkeit einräumen; denn es sei das Wasser nicht dem Wasser, und die Milch nicht der Milch ähnlicher wie der Styl der Fragmente dem der übrigen Schriften des h. Hilarius: das findet zunächst jedenfalls auf das sogen. erste Fragment Anwendung. Auch Stilting (a. a. O.), der mit zäher Zweifelsucht die Fragmente betrachtet, erkennt dieses erste Fragment als Einleitung an und erkennt darin ebenfalls den Styl des Hilarius. Das Bedenken wegen der Lehre von der fides u. spes beruht nur auf Unkenntniss des Lehrgehaltes der übrigen Schriften.

2) Der Titel lautet: Incipit liber S. Hilarii Pictavensis Provinciae Aquitaniae, in quo sunt omnia, quae ostendunt vel quomodo, quibusnam ex causis, quibus instantibus sub imperatore Constantio factum est Ariminense Concilium contra formellam Nicaeni tractatus, qua universae haereses comprehensae(compressae) erant. Die Schlussbemerkung: Explicit liber S. Hilarii ex opere historico.

3) Sirmond nennt den Rheimser Codex pervetus.

Werke von denselben Handschriften überliefert werden, denn die Schlussbemerkung sagt: „Hier endigt das Buch des h. Hilarius aus dem historischen Werke.“ Zweifellos ist uns aber vorläufig nur die Echtheit des I. Fragm. oder der Einleitung, weil hierfür das Argument der innern Beschaffenheit hinzukommt. Die ganze erste Gruppe hat jedoch noch gar keinen Beweis für sich, obgleich dadurch die Möglichkeit, dass sie auch solches enthalte, welches ursprünglich zu dem historischen Werke des h. Hilarius gehört habe, nicht ausgeschlossen ist; ja, da sie Aktenstücke aus der Geschichte des Arianismus ungefähr desselben Zeitraums darbietet, kann sie ohne Prüfung nicht abgewiesen werden. Der Erste nun, welcher eine fleissige Untersuchung über beide Gruppen angestellt hat, ist der schon genannte Jesuit Stilting. Sein Resultat ist, dass alle Fragmente unecht seien mit Ausnahme jener Einleitung, die hier nun zuverlässig als echt dargethan ist. Hefele hat die Argumente gegen das 4. u. 6. Fragment nochmals zusammengestellt und theilweise erweitert; Viehauser hat Aehnliches versucht[1]). Stilting fühlte, dass die vereinzelten Beobachtungen in Bezug auf Styl, Personen, Zeitbestimmungen und dergleichen nicht genügen; daher hat er einen allgemeineren Maassstab für die Beurtheilung gesucht und zu finden geglaubt, in der Aeusserung des h. Hieronymus, wonach Hilarius ein Buch gegen Valens und Ursacius geschrieben habe, welches die Geschichte der Synoden von Ariminum und Seleucia enthalte. Er beweist nun immer wieder, dass dies oder jenes Fragment nicht zur Geschichte jener Synoden gehöre, folglich nicht echt sei. Allein, einmal steht es ja nicht fest, dass die Fragmente zu jenem in seiner Integrität wenigstens bis dahin verlorenen Buche gegen Valens und Ursacius gehören sollen, dann aber ist nach der Angabe des Hieronymus dieses auch nicht als unbedingt einerlei mit der Geschichte der Synoden von Ariminum und Seleucia zu nehmen, von der er nur sagt, dass es sie enthalte (continens), wobei die Annahme, es habe auch noch vieles Andere enthalten, unverwehrt bleibt; ja eine Schrift, allgemein betitelt: „gegen Valens und Ursacius“, musste sogar mehr enthalten, namentlich Früheres, selbst wenn nur ihr Benehmen auf der Synode zu Ariminum gewürdigt werden sollte.

Es scheint daher nothwendig, einen andern allgemeinen Maassstab zur Feststellung der Echtheit oder Unechtheit jener 14

---

1) Hefele a. a. O. I. 663 ff. Viehauser, a. a. O. S. 47 ff.

Fragmente, um die es sich noch handelt, zu gewinnen. Es ist ein solcher vorhanden in der als echt nachgewiesenen Einleitung. Es liegt da eine Einleitung zu einem historischen Werke von dem h. Hilarius vor: was sagt sie von der Beschaffenheit dieses Werkes? das ist nun die Frage, die zuerst beantwortet werden muss.

Hilarius schreibt: „Ich will ein Werk zur öffentlichen Kenntniss bringen, welches schwierig ist und von vielen Falten, durch Arglist des Teufels verwirrt, von Seiten der Häretiker fein gesponnen, durch die Verstellung der Einen und durch die Furcht der Andern im Vorurtheil betrachtet, in Bezug auf die verzweifelte Lage der Gegenden, wo die Sache vor sich gegangen und wo mein Aufenthalt ist, fremdartig [1]), der Zeit nach alt, hinsichtlich des Manövre's mit dem Stillschweigen neu, durch erheuchelten Friedensschluss längst abgethan, durch die gottlose Schlauheit trügerischer Menschen wieder angefangen; ein Werk durch welches in den Staatsgeschäften des römischen Kaiserreichs der ruhige Gang zerstört wird, der Kaiser in Angst sich quält, der Hof in Aufregung ist, die Bischöfe umherlaufen, die kaiserlichen Bevollmächtigten hin und her rennen, und gegen apostolische Männer jeden Ranges in ordnungsloser Eile verfahren wird." — Wo ist der wahre Grund dieser allgemeinen Verwirrung zu suchen? „Ich weiss es längst", sagt Hilarius, „dass das Gerede der Menschen dahin geht, es seien einige Bischöfe deshalb in der Verbannung, weil sie den Athanasius nicht verurtheilen, und dieser Irrthum hat sich fast aller Gemüther bemächtigt und unter seinem Einflusse hat die Ansicht Geltung gewonnen, es sei die Sache nicht wichtig genug gewesen, dafür in's Exil zu gehen." Das ist aber eben ein Irrthum; denn es hat sich von Anfang an vielmehr um das Glaubensbekenntniss gehandelt. Jenen Irrthum, als habe es sich in all' den Kämpfen unter Constantius nur um das Schicksal eines Menschen gehandelt, und nicht vielmehr um die Feststellung und Behauptung der Wahrheit des Evangeliums, aufzudecken, ist der Zweck der Schrift, deren Abfassung er übernimmt. Die Ursache der Unruhen ist zu suchen in der Fälschung des Evangeliums, in der Verkehrung des Glaubensbekenntnisses und in dem heuchlerischen und gotteslästerlichen Bekennt-

1) Dies ist etwas dunkel, wenn hierin nicht eine Beziehung auf Seleucia ist, denn auf diesem isaurischen wilden Kriegsschauplatze musste allerdings eine friedliche Synode christlicher Bischöfe fremdartig erscheinen.

nisse des **Namens Christi**, nicht aber in dem persönlichen Streite des Athanasius. Es handelt sich also darum, welche **Erkenntniss Gottes** und welche **Hoffnung für die Ewigkeit** zu erwählen sei. Somit ist der Zweck des Buches ein rein dogmatischer. Es fragt sich nunmehr, wie dieser Zweck angestrebt werden soll. Hilarius hat denselben auf biblischem Wege in dem Werke de Trin. erreicht; jetzt schlägt er den dogmenhistorischen ein. Er will zeigen, wie in den zahlreichen Synoden und Sendschreiben vorzugsweise das Dogma von der Person Christi das Thema gewesen, und wie man aus den Verhandlungen Klarheit über diese Lehre gewinnen könne. Und darauf kommt es ihm an, dass jeder Leser in Stand gesetzt werde, durch selbstständiges Urtheil zur Klarheit zu gelangen. Er verspricht zu beginnen mit der Synode von Arles und hierbei gleich nachzuweisen, dass der streitige Punkt vor Allem das Glaubensbekenntniss gewesen. Das Interesse des Lesers soll gefesselt werden, indem Alles gehörig auseinander gehalten werde durch genaue Chronologie, unterschieden nach den juristischen Entscheidungen, gesondert nach den Personen und beurtheilt nach der Bedeutung der Ausdrücke (d. i. der dogmatischen Terminologie). Auf diese Weise soll der Leser es lernen, sich ein selbstständiges Urtheil zu bilden. Noch Eins. Damit die möglichste Klarheit erreicht werde, will er das Verfahren des Kaisers in dem ganzen Handel gar keiner Prüfung unterziehen. Er will also Alles übergehen, was die Einmischung der kaiserlichen Auktorität in die bischöflichen Gerichte betrifft. Er will davon schweigen, dass der Kaiser den Spruch des gesetzmässigen kirchlichen Gerichtsverfahrens beseitigt und ein kaiserliches Gericht an die Stelle gesetzt. Endlich dass der Kaiser den Ausspruch des Apostels: „Wo der Glaube (der Geist des Herrn) ist, da ist die Freiheit", nichtachtend sich Vergewaltigung erlaubt und über Abwesende ein Urtel erpresst, will er übergehen.

Dies sind die Hauptgedanken der Einleitung. Nehmen wir das früher Mitgetheilte hinzu, so sehen wir daraus, dass Hilarius für sein Bekenntniss Verfolgung erduldet[1]), und dass er noch in der Verbannung sich befindet[2]). Hiermit in Verbindung führt die Schilderung von dem Stande der Dinge, von dem, was bis dahin geschehen und was eben geschieht, auf das Ende des Jahres 359 oder

1) Fragm. I. n. 3.
2) Darauf weisen die Worte hin n. 4: . . . Locorum — in quibus — nos agimus.

in den Anfang des Jahres 360. Da nun Hilarius nicht von ferne andeutet, er wolle Adversarien historischer Aktenstücke der Geschichte des Arianismus anlegen, die Einleitung im Gegentheil ein abgeschlossenes Werk verheisst, so ist der Schluss berechtigt, dass kein Sendschreiben und keine Synodalakten, die ein späteres Datum als das Jahr 360 zeigen, zu der durch das sogenannte erste Fragment eingeleiteten Schrift gehören. Hiermit fallen entschieden als unecht weg die Fragmente XII, XIII, XIV und XV.

Ferner steht fest, dass Hilarius ein dogmen-historisches Werk in der Einleitung angekündigt und dazu versprochen, systematisch zu verfahren; folglich können Documente, die rein persönlicher Natur sind als integrirende Theile desselben nicht füglich anerkannt werden. Wie verhält sich's hiernach mit der Echtheit der Fragm. II—XI? Den vier letzten würde auch schon von diesem Gesichtspunkte aus die Anerkennung versagt werden müssen. Zu Fragment II fehlt von der Einleitung aus der Uebergang; denn Hilarius hat beginnen wollen mit der Synode von Arles, während jenes die Akten der Synode von Sardica enthält.

Aber das Fragment II, bei weitem das grösste und zugleich historisch bedeutendste von allen, hat dennoch die wichtigsten Gründe für seine Echtheit; ja es erscheint als ebenso sicher wie die Einleitung. Zunächst unterliegt es keinem Zweifel, dass dasselbe aus der Zeit des h. Hilarius stammt; denn Sulpicius Severus bringt bereits ein unzweideutiges Citat daraus, oder vielmehr eine Nachahmung, wie er Tacitus oder Sallust nachzuahmen pflegt[1]). Es steht nun ferner nicht bloss in der Reihe jener Stücke, welche von den Handschriften dem h. Hilarius zugeschrieben werden, sondern es hat auch offenbar die Eigenschaften, wodurch die Einleitung das versprochene Werk kennzeichnet. Denn es beschäftigt sich zwar nach Mittheilung der Akten der Synode von Sardica mit den Personen des h. Athanasius, des Marcellus und des Photinus, doch um darzuthun, dass

1) Chron. II. 50: Etenim duobus Ariis, acerrimis perfidiae huius auctoribus, Imperator etiam depravatur . . . . Quae autem Ariani praedicabant, erant huiuscemodi: Patrem Domini instituendi orbis causa genuisse filium, eo (et) pro potestate sui ex nihilo in substantiam novam atque alteram factum Dominum novum alterumque etc. In dem Fragm. II. n. 26: Arios duos profanissimae fidei praedicatores exstitisse . . . . Tradebant autem Arii talia: Patrem Deum instituendi orbis causa genuisse filium et pro potestate sui ex nihilo in subtantiam novam atque alteram Deum novum alterumque fecisse etc.

hinter dem Personenstreit der dogmatische nur verdeckt stand. Es wird gezeigt, wie die Synode von Sardica schon erwiesen, dass die Arianer bloss zu dem Zwecke alle möglichen Verbrechen dem h. Athanasius angedichtet und dem Volke Gottes Gewalt angethan, damit man sich verführen lasse, unvermerkt zur verderblichen Connivenz gegen die todtbringende (Arianische) Lehre überzugehen. Darauf wird mit Berücksichtigung der Argumentation des Arius und des Gegensatzes in dem Nicänischen Glaubensbekenntnisse so wie der späteren Arianischen Formel das Dogma scharfsinnig erörtert und schliesslich bemerkt, dass der ganze Groll gegen Athanasius durch seinen Antheil an dem Nicänischen Dogma veranlasst worden. Hierzu kommt noch, dass sich in dem Fragmente offenbare Beziehungen auf die Einleitung finden[1]); und endlich ist die Sprache so sehr die eigenthümliche des h. Hilarius, dass es nur zu verwundern ist, wie sie Stilting nicht erkennen konnte: die dogmatische Terminologie, der Gedankenreichthum in kürzestem Ausdruck und dabei doch der rhetorische Schwung: Alles genau wie in den übrigen Schriften und so eigenartig, wie sonst Niemand unter seinen Zeitgenossen schreibt.

Am Schlusse des Fragm. II. wird das Sendschreiben der orthodoxen Synode von Sardica an den Kaiser Constantius angekündigt, aber dies fehlt leider. Es folgt vielmehr das Synodalschreiben der Arianer, datirt von Sardica, aber erlassen von Philippopolis, welches unstreitig auch in der Schrift des h. Hilarius gestanden hat. Wie es auf uns gekommen, ist es indessen ohne jede Bemerkung des Verfassers, also weder erklärt noch angewendet.

Auch die Briefe des Papstes Liberius[2]) in den Fragmenten IV, V und VI haben höchst wahrscheinlich in dem Werke ihren Platz gehabt. Denn obgleich der Verfasser, abgesehen von einigen Exclamationen, nur an drei Stellen kurze Bemerkungen macht, so ist doch die Tendenz augenscheinlich, zu zeigen, wie auch bei dem langen Kampfe des Kaisers mit Liberius, Anerkennung und Ver-

---

1) Es ist z. B. in der Einleitung die Rede von der simplicitas ignorantium (n. 3), in dem Fragm. II. (n. 24) von der indoctorum simplicitas: die Einleitung spricht von dem Erzwingen der Zustimmung gegen Ueberzeugung (n. 5—6), das Fragm. II. ebenfalls (n. 22. u. wiederholt) u. s. w.

2) Vgl. über die merkwürdige Geschichte dieses von der besten Gesinnung erfüllten Papstes die ausgezeichnete Schrift: „Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengesch. von Joh. Jos. Jgn. v. Döllinger. München, 1863.“ S. 106—123.

dammung des Athanasius gleichbedeutend ist mit Bekenntniss der Orthodoxie oder der Heterodoxie und es sich also eigentlich um den Glauben handelt[1]).

Ganz entschieden entsprechen der Tendenz der Einleitung alle Aktenstücke, welche sich auf die Ariminensische Synode beziehen, nämlich Fragm. VII, VIII, IX und X; diese gehören daher auch unzweifelhaft zu dem in Rede stehenden Werke. Die Bemerkungen des Verfassers, namentlich die letzte längere in 3 Kapiteln, womit das zehnte Fragment schliesst, kennzeichnen auch wieder vollständig den h. Hilarius. Zugleich wird nun hier bestätigt, dass er das Werk zu Constantinopel gegen das J. 359 oder Anfangs 360 geschrieben hat. Denn er sagt den Bischöfen, welche nach der Zeit der Synode zu Seleucia (von Arimium) nach Constantinopel gekommen sind: „Was habt ihr für einen Grund, dass ihr nach der Synode von Seleucia eben in Constantinopel anlangend, euch auch sofort mit den verurtheilten Häretikern (insbesondere mit Valens und Ursacius) vereinigt? Ihr nehmt euch nicht einmal Bedenkzeit, um vernünftig einen umsichtigen Entschluss zu fassen“[2]).

Das Fragm. XI scheint ausgeschlossen werden zu müssen, ohne dass deshalb die Echtheit des Pariser Synodalschreibens an sich in Frage gestellt werden dürfte[3]).

Nun fragt es sich noch, ob das fragmentarisch vorliegende Werk, welches von Hilarius zu Constantinopel angefangen und ge-

---

1) Ob die mitgetheilten Briefe auch insofern echt seien, dass sie wirklich von Liberius herrühren, ist eine ganz andere Frage, die zu beantworten nicht dieses Ortes ist. Es sei aber nicht verhehlt, dass die Argumente, welche Baronius, Stilting, Hefele und die diesen folgen, gegen die Autorschaft des Liberius vorgebracht haben, nicht stichhaltig erscheinen. Der Styl ist für die damalige Zeit kein „Knabenstyl“, auch ist er in allen Briefen derselbe und zwar in Uebereinstimmung mit dem als echt anerkannten Briefe an den Kaiser Constantius (Fragm. V). Der Inhalt hat nichts Unwahrscheinliches und widerspricht namentlich nicht der sonst beglaubigten Geschichte, ändert auch in keiner Weise wesentlich das Bild des Liberius. Selbst der Brief Studens paci (Fragm. IV) mit der beigefügten Bemerkung (die nicht ironisch ist) kann noch sehr gut vertheidigt werden.

2) n. 2: Post synodum enim Seleuciensem Constantinopolim venientes: quid est, quod statim damnatis haereticis vos iungitis? etc.

3) Das hier gewonnene Resultat ist nun allerdings sehr verschieden von demjenigen, welches Stilting gefunden hat; allein eine Widerlegung im Einzelnen dürfte doch überflüssig sein. Seine im Voraus feststehende Meinung, der Papst Liberius sei ganz rein gewesen, hat ihn, wie gegen Hieronymus, so auch gegen Hilarius befangen gemacht.

wiss auch vollendet wurde, ein Theil aus dem von Hieronymus angeführten „Buche gegen Valens und Ursacius“ sei. Nach der Einleitung würde dieser Titel zunächst nicht passen. Allein Hieronymus hat bekanntlich die Titel der von ihm erwähnten Werke oft willkürlich bestimmt. Veranlassung zu jener Benennung war vorhanden, da in dem ganzen Kampfe dem Hilarius als Hauptgegner ausser Saturnin die beiden Valens und Ursacius gegenüber standen. In dem Fragment II, (n. 18) heisst es ausdrücklich, diese drei forderten die Verurtheilung des Athanasius, und Hilarius bekämpft diese Forderung. In den Bemerkungen zu den Aktenstücken der Synode von Ariminum polemisirt er wiederholt gegen Valens und Ursacius, deren dogmatische Schrift (Fragm. X, 2) er verwirft. Es lässt sich ferner nicht leugnen, dass die aktenmässige Geschichte der Synode von Seleucia in das von der Einleitung charakterisirte Werk hineingehört und also gewiss nicht darin gefehlt hat. So konnte es immerhin geschehen, dass Hieronymus den bezeichneten Titel für dieses ihm in seiner Integrität vorliegende Werk wählte.

Wie sehr es übrigens zu bedauern ist, dass das Werk nur verstümmelt auf uns gekommen, so ist doch das Erhaltene werthvoll und ein neues, schönes Zeugniss für den historischen Sinn, für den wissenschaftlichen wie ethischen Ernst und für die religiöse Tiefe des h. Hilarius.

Es mag erlaubt sein, die Vermuthung auszusprechen, dass auch diese Schrift, zu Constantinopel herausgegeben, seine Feinde, Valens, Ursacius und Saturnin, so verwirrt gemacht, dass sie aus Furcht vor noch grösseren Schlägen dem Kaiser jenen Rath ertheilten, den Hilarius wieder nach Aquitanien zu schicken. Damit erklärten sie ihn aber zum Sieger in dem geistigen Kampfe.

III. Buch.

Erfolge.

Die Heimfahrt. — Die Familie.

Kap. I.

Hilarius war bereits auf eine Höhe gestiegen, wo das christliche Volk ihn von Wundern umleuchtet sehen musste, in Wundern ihn nur begreifen konnte. Sein früheres Wirken in der Heimath hatte sich in der Erinnerung, insbesondere durch den hinzutretenden Glanz des Bekennerruhmes, ganz verklärt und idealisirt; seine herrlichen Schriften hatten allgemeines Staunen erregt: nun war das Zugeständniss der geistigen Unüberwindlichkeit von seinen Feinden öffentlich gemacht und erklärt worden, dass der ganze orientalische Episcopat, sofern er dem Arianismus huldigte, selbst mit Hülfe der kaiserlichen Gewalt nicht vermöge, dem Geiste zu widerstehen, der aus ihm redete.

Es leuchtete schon den jüngeren Zeitgenossen wie sein Exil so seine Heimfahrt auf in dem Schmucke heiliger Legenden. Die alte Vita berichtet: als Hilarius auf dem Wege nach der Synode zu Seleucia eines Sonntags in einem Kastelle den Tempel besucht habe, sei eine heidnische Jungfrau, welche Florentia geheissen, durch die Volksmenge gedrungen und habe sich mit dem lauten Rufe: „ein Diener Gottes ist angekommen!" zu seinen Füssen geworfen und flehentlich die Taufe von ihm begehrt, worauf sie und ihr Vater Florentius sammt der ganzen Familie getauft worden. Florentia aber habe Vater und Mutter verlassen und sei dem Heiligen bis nach Poitiers gefolgt, die geistige Vaterschaft höher achtend als die leibliche [1]. Der Bericht behandelt das Ereigniss ganz als ein wunderbares. Dieselbe Vita erzählt von einem Briefverkehre zwischen Hilarius und seiner Tochter Abra, durch welchen diese geheimnissvoll den Heiland zu ihrem Bräutigam erkoren, der sie dann auch nach der Rückkehr des Vaters heimgeführt [1].

---

1) Vita a Fort. scr. I. 7.

2) A. a. O. Hierüber wird noch nähere Mittheilung erfolgen an geeigneter Stelle.

Ueber die Reise des Heiligen von Constantinopel nach Poitiers würden wir gar nichts wissen, wenn nicht der h. Martinus ihm entgegengeeilt wäre. Dadurch erfahren wir wenigstens, dass er seinen Weg durch Italien genommen. Der kaiserliche Befehl, dass er nach Aquitanien zurückkehren solle, war schnell bekannt geworden, und selbst in die Einsamkeit des bereits damals im Rufe der Heiligkeit stehenden Pannoniers Martinus war die Kunde gelangt, er sei auf dem Wege und werde über Rom kommen. Jener hatte während der vier letzten Jahre ein reiches Leben gehabt, voll der Prüfung, des Kampfes und des moralischen Sieges. Räuber, die ihn zu fesseln, die ihn zu tödten im Begriffe gestanden, hatte er zu seinen und zu des Kreuzes Jüngern gemacht; in den illyrischen Landen war er, als Kämpfer für die Orthodoxie ganz isolirt, den Bischöfen, die dort sämmtlich dem Arianismus huldigten, mit äusserstem Muthe entgegengetreten, wofür er Geisselstreiche und Vertreibung aus den Städten erduldet hatte. Um endlich neue Kraft zu sammeln und auch dem Herzen einen Trost zu gönnen, war er zu dem Entschlusse gekommen, zu Hilarius wie zu seinem Vater zu eilen. Da war ihm gesagt worden, dieser Glaubensheld sei durch die Gewaltthätigkeit der Häretiker in die Verbannung gestossen und die Gallische Kirche sei in Aufregung. Darauf hatte Martinus sich zu Mailand ein Kloster gegründet; aber auch aus dieser Stadt durch den Arianisehen Metropoliten Auxentius vertrieben, hatte er auf einer kleinen wilden Insel im Tyrrhenischen Meere mit einem Presbyter sich niedergelassen. Hier erfuhr er die Reise des Hilarius und von hier aus ging er nach Rom ihm entgegen [1]).

Doch Hilarius war bereits weiter gezogen [2]), aber wohl nicht, ohne vorher die Stadt besucht zu haben; obgleich die Fabeln, welche ihren Faden an seinen Aufenthalt in Rom knüpfen, mit historischer Gewissheit nichts erkennen lassen, da sie, um mich des Ausdrucks der Benediktiner zu bedienen, ganz „ungeheuerlich" sind [3]). Vermuthen kann man freilich, dass er mit dem Papste

1) Sulp. Sev. De Vita b. Mart. c. 4. Vgl. Sozom. III. 13.

2) Sulp. Sev. a. a. O. 5. Vgl. Vita a Fort. scr. I. 9. Aus dem praeterisset an ersterer Stelle und dem praeterisse an der zweiten darf man wohl nicht schliessen, Hilarius sei nur vorbeigereist; es ist in dem Sinne von „weiterreisen" zu nehmen.

3) Vitá c. 13 n. 108.

Liberius und mit einigen rechtgläubigen Bischöfen die allgemeine Angelegenheit besprochen und berathen habe, aber auch nur vermuthen. Aus den kurzen Berichten und Andeutungen darf nichts geschlossen werden, als dass er seine Heimkehr beschleunigt und dass die Liebe zur Heimath und zu seiner Heerde seine Schritte beflügelt habe.

Noch hat indess die Legende einen Zug aufbewahrt, der in Zusammenhang gebracht werden kann mit der Nachricht von dem h. Martinus, der dem h. Hilarius entgegenreiste. Sie erzählt nämlich von einem Besuche des letzteren auf der Insel Gallinaria [1]). Dies ist nach aller Wahrscheinlichkeit die Insel Urgo oder Gorgona im Tyrrhenischen, genauer bezeichnet im Ligustischen Meere, nordöstlich von Corsica. Südlich von derselben, näher bei Corsica liegt die Insel, welche die Alten Aigilon oder Capraria nannten, d. i. Zieg e n i n s e l, von den vielen wilden Ziegen, die sie nährte. Gorgon aber hiess die Hühnerinsel wegen der zahlreichen wilden Hühner, (Haselhühner oder Rebhühner), die dort ihren Aufenthalt hatten. Dies Wild mochte sich um so reichlicher mehren, als die Insel noch an keiner Stelle urbar gemacht und bewohnt war [2]) und den Jägern der Zutritt erschwert wurde durch die Menge der Schlangen in dem dichten Gebüsche. Auf dieser Insel lebte seit Kurzem der h. Martinus mit einem Presbyter als Einsiedler. Als aber Hilarius in die Nähe kam, war Martinus, ohne Wissen an ihm vorübereilend, nach Rom gereist. Es möge nun die Legende reden. „Als Hilarius in die Nähe der Hühnerinsel kam, erfuhr er von den Nachbaren derselben, dass dort ungeheuerliche Schlangen in zahlloser Menge hausten, weshalb es ihnen so vorkomme, als ob die Insel, wenngleich sie ihrer Lage nach nahe scheine, doch wegen der Unzugänglichkeit weiter entfernt sei wie Africa. Als der Mann Gottes dies vernahm, fühlte

1) Vita S. H. a Fortun. ser. l. I. 10. Die andere Lesart, Dives Galliarum, welche sich in den jüngeren Handschriften findet, verdient gar keine Berücksichtigung. Auch widerspricht, was Bouchet, die Bollandisten und Valesius zur Erklärung beibringen, dem sachliehen Zusammenhange der Erzählung.

2) Sozom. III. 14: *Μικρὰ δὲ αὕτη καὶ ἀοίκητος*. Coustant vermuthet, es habe zwei Inseln mit dem Namen Gallinaria gegeben, weil die Nachbaren der einen dem Hilarius gesagt, sie sei inhabitabilis (eigentlich haben sie gesagt, sie sei inaccessibilis), während die andere schon von Martinus bewohnt gewesen. Aber einmal kann eine Insel noch nicht „bewohnt" heissen, weil ein Einsiedler sich auf derselben von Wurzeln nährt, dann brauchten die Nachbaren nicht zu wissen, dass Martinus dort lebe, und drittens redet die Legende.

er eine Siegesgewissheit in Betreff des Kampfes mit jenen bösen Thieren, und so liess er das Kreuz vorangehen wie seine Fahne, und landete bei der Insel. Sobald die Schlangen ihn erblickten, flohen sie; denn sie konnten seinen Anblick nicht ertragen. Er aber beschränkte sie auf ein bestimmtes Gebiet, indem er seinen Stab in die Erde stiess, mit Wundermacht ein Grenzzeichen setzend, bis wohin die Schlangen kommen durften. Und in der That, seitdem haben die Schlangen nicht mehr die Freiheit, diesseit des Stabes den verbotenen Theil der Insel zu besuchen: sie kehren um, wie wenn sie bei dem Grenzzeichen das Meerufer erreicht hätten [1].“ So weit die Legende. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, dass Hilarius in Rom erfahren hat, Martinus sei auf jener Insel, und dass er in Folge dessen den Heiligen in seiner Einsiedelei hat besuchen wollen. Diese Thatsache wäre dann der wundergestaltenden Sage ein willkommener Anknüpfungspunkt gewesen für ihr künstliches Gewebe von übernatürlichen Ursachen und Wirkungen. Ich deute nur eine Vermuthung an. Hilarius und Martinus hätten dann gegenseitig ihr Angesicht gesucht und beide einander verfehlt. Dass aber das Volk gewusst, wie beide Männer einander liebten, steht auf jeden Fall fest.

Die Freude der Bewohner von Poitiers bei der Rückkehr ihres heiligen nun weltberühmten Bischofs hat sich in dem frischesten Andenken erhalten. „Als Hilarius,“ schreibt Fortunat, „aus der Verbannung zurückkehrend seinen Einzug in Poitiers hielt, jauchzten alle ohne Unterschied in gleichem Jubel ihm entgegen, frohlockend, dass die Kirche ihren Hohenpriester, die Heerde ihren Hirten wieder erhalte; und es war, als kehrten sie alle jetzt mit ihm heim, und als wären sie früher, da er fern war, ebenfalls Verbannte gewesen.“ Es lässt sich wohl der Jubel ermessen, wenn man bedenkt, in welchen Ehren Hilarius schon vordem gestanden, und wie ihn die Liebe des Volkes gerade auf den Thron des Bischofs erhoben. Nun hatte vier Jahre hindurch die rechtgläubige Christenheit mit Stolz auf ihn geblickt, und gewiss hatte man längst die Kirche glücklich gepriesen, welche ihn den Ihrigen nannte.

In eigenthümlicher Weise mögen aber Gemahlin und Tochter über seine Heimkehr froh geworden sein. Weil ihre Freude unbeschreiblich war, hat die Poesie es versucht, derselben Ausdruck

1) Fortun. a. a. O.

zu geben. Es ist die sinnige Legende, welche hier wiederum statt der historischen Erzählung eintritt. Sie ist es wohl werth, gehört zu werden. — In den meisten Handschriften der Vita des h. Hilarius, welche dem Fortunat zugeschrieben wird, findet sich am Rande ein Brief und ein Morgenhymnus, welche jener Heilige aus dem Exil an seine Tochter Abra gerichtet haben soll. In den ältesten gedruckten Ausgaben seiner Werke wurden beide Stücke wie echte mitgetheilt und behandelt. Allein Erasmus erklärte den Brief für ein eitles Machwerk eines die lange Weile sich vertreibenden ungebildeten Menschen, und Gillot und Scultetus wussten sogar, dass Fortunat denselben erdichtet. Die Benediktiner vertheidigten dagegen wieder die Echtheit. Für diese wissen sie aber nichts anzuführen, als das Zeugniss Fortunats, welcher versichert, es werde ein von Hilarius eigenhändig unterzeichneter Brief zu Poitiers wie ein Schatz noch aufbewahrt[1]). Aber abgesehen davon, dass der Styl des uns erhaltenen Briefes von der Schreibart des Hilarius gänzlich abweicht, indem er viel breiter ist und weder in der Satzfügung noch in der Wahl des Ausdrucks Aehnlichkeit hat, so beweist auch gerade die ausführlichere Mittheilung des Fortunat, dass wir den von ihm gesehenen Brief nicht mehr vor uns haben. Es ist aber durchaus nicht uninteressant, aus dem erhaltenen zu ersehen, wie man in späterer Zeit sich das Verhältniss des h. Hilarius zu seiner Tochter gedacht hat. Wie fern der Verfasser des Briefes, der jedenfalls nach dem sechsten Jahrhundert erst gelebt hat, der Zeit nach den Ereignissen gestanden, lässt sich genauer nicht bestimmen. Er nimmt an, Hilarius sei im Exil ein Greis, und seine Tochter noch in sehr zartem Alter, eben erst zur Jungfrau heranblühend; denn er besorgt, dass sie ihrer Jugend wegen nicht Alles verstehen möchte. Er hatte also nicht die bestimmte Kenntniss des Alters, in welchem Hilarius während des Exils stand; auch fehlte ihm das Verständniss der unmittelbaren Beziehung, in der jener sich fortwährend zu Christus dachte. Dem Hilarius war das Ziel aller Wünsche immer die innigste Verbindung mit der Person des neuen Adam, mit dem Herrn der Herrlichkeit; dem Verfasser des in Frage stehenden Briefes aber ist es der Gewinn und Besitz von Kleinodien, welche Wunderkräfte haben. Um indessen den historischen Hintergrund der Legende, die in dem Briefe Ausdruck gefunden, sicherer zu gewinnen,

---

1) L. I. c. 6.

soll derselbe hier in Uebersetzung folgen, zumal er nicht ohne geistreichen Grundgedanken ist.

Es wird angenommen, dass Abra ihrem Vater bereits geschrieben hat, und Hilarius antwortet. „Ich habe Deinen Brief erhalten und sehe daraus, dass Du Sehnsucht nach mir hast: und wahrlich, auch ich sehne mich nach Dir. Ich fühle es ja, wie wünschenswerth denen, die geliebt werden, der Liebenden Gegenwart ist. Und da ich wusste, dass meine Abwesenheit Dir schmerzlich sei, so habe ich, damit Du mein langes Fernsein nicht für eine Lieblosigkeit haltest, es meinem Herzen nicht versagen können, meine Abreise und die Verzögerung meiner Rückkehr bei Dir zu entschuldigen, so dass Du einsehen könntest, wie dies, dass ich Dir fehle, nicht lieblos gegen Dich sei, sondern heilsam für Dich. Denn da ich Dich, meine Tochter, nur als die einzige habe und ich, so viel an mir, in Einmüthigkeit mit Dir bin: so möchte ich auch, dass Du im Leben erschienest als die schönste von Allen und im blühendsten Glücke.

Nun ist mir aber die Kunde geworden, es gebe einen Jüngling, der habe eine Perle und ein Kleid von unschätzbarem Werthe; und wenn Jemand gewürdiget werde, beides von ihm zu erlangen, so sei dieser über allen menschlichen Reichthum und über menschliches Glück reich und im Glücke blühend. Als ich das erfahren, reiste ich zu ihm; und sobald ich, nachdem ich viele und lange und beschwerliche Wege zurückgelegt hatte, bei ihm ankam, und ihn sah, fiel ich gleich vor ihm nieder. Denn jener Jüngling ist so schön, dass Niemand es wagt, vor seinem Angesichte zu stehen. Als er nun sah, dass ich niedergefallen war, befahl er, mich zu fragen, was ich wolle und was ich begehre. Und ich antwortete: ich habe von seinem Kleide und von seiner Perle gehört, und wegen dieser Kleinodien sei ich gekommen; er möge die Gnade haben, mir dieselben zu gewähren, denn ich besitze eine Tochter die ich heftig liebe und für die ich um Kleid und Perle bitte. Und während ich so auf dem Angesichte liegend spreche, weine ich viel, und Nächte und Tage hindurch seufzend, bitte ich unaufhörlich, er möge mein Flehen erhören.

Darnach spricht jener Jüngling, da er gut ist und Alles an Güte übertrifft, zu mir: „Kennst Du dieses Kleid und diese Perle, die Du mit Thränen von mir für Deine Tochter erbittest?" Und ich erwiederte: „Herr, vom Hörensagen kenne ich sie und mit treuem Glauben halte ich die Kenntniss fest, und ich weiss, dass

sie ganz kostbar sind, und dass es das wahre Glück ist, mit diesem Kleide angethan und mit dieser Perle geschmückt zu sein. Da befahl er seinem Diener, mir Kleid und Perle zu zeigen, was auch alsogleich geschah. Zuerst sah ich das Kleid, meine Tochter, und ich sah, was mir unaussprechlich ist. Denn war Seide nicht gegen seine Feinheit wie Sackleinwand? Würde nicht gegen seine Lichtfarben der Schnee seine Weisse verlieren? Würde das Gold vor seinem Glanze nicht unansehnlich werden? Es ist aber farbenreich und nichts kann überhaupt mit demselben in Vergleich kommen. Darnach sah ich die Perle, und als ich sie sah, brach ich zusammen, denn meine Augen konnten ihren Schimmer nicht ertragen. Weder des Himmels, noch des Lichtes, noch des Meeres, noch des Landes Schönheit konnte mit ihrer Schönheit verglichen werden.

Und als ich so niedergeworfen da lag, sprach Einer von den Umstehenden zu mir: „ich sehe, dass Du ein sorgsamer und guter Vater bist und dieses Kleid und diese Perle für Deine Tochter ersehnest; allein damit Du noch mehr darnach Sehnsucht habest, offenbare ich Dir die Vorzüge der Kleinodien. Dieses Kleid wird niemals von Motten zerfressen, noch je durch Tragen abgenutzt, noch nimmt es Flecken an, noch wird es gewaltsam zerrissen, noch geht es verloren: sondern es bleibt sich ewig gleich und überdauert alle Zeit. Die Wunderkraft der Perle aber ist diese, dass, wenn Jemand sie an sich trägt, derselbe nie krank wird, nie altert und nie stirbt; sie lässt nichts zu, was dem Leibe irgend schadet; ihrem Besitzer widerfährt nichts, was den Tod herbeiführen, oder das Alter ändern, oder die blühende Gesundheit hemmen könnte. Nachdem ich dies vernommen, meine Tochter, gerieth ich noch mehr ausser mir vor Verlangen nach der Perle und nach dem Kleide; und indem ich hingestreckt auf meinem Angesichte liegen blieb, begann ich wieder unablässig weinend und flehend den Jüngling zu bitten, und ich sprach: „Heiliger Herr, habe Erbarmen mit meinem Flehen, mit meinem Kummer, mit meinem Leben. Denn wenn Du mir dieses Kleid und diese Perle nicht schenkest, so werde ich elend sein und meine Tochter lebend verlieren. Dieses Kleid und diese Perle nöthigen mich, die Heimath zu verlassen. Du weisst, o Herr, dass ich Dir nicht lüge."

Nach diesen Worten befahl der Jüngling mir aufzustehen, indem er sprach: „Deine Bitten und Thränen rühren mich, es ist Dir gut, dass Du so geglaubt hast. Und weil Du erklärt hast,

Du wollest für diese Perle selbst Dein Leben opfern, so kann ich sie Dir nicht verweigern: aber Du sollst nun meinen Willen und Rathschluss wissen. Das Kleid, welches ich Dir geben werde, ist so beschaffen, dass, wenn Jemand eines andern farbenbunten oder seidenen oder von Goldfäden durchwirkten sich bedienen will, derselbe mein Kleid nicht empfangen kann. Aber jener (Jungfrau) will ich es geben, welche des seidenen Anzugs nicht bedarf und sich mit den natürlichen Farben und mit nicht kostspieligem Gewebe begnügt, so dass sie schmalen Purpurstreifen am Kleide habe, nicht aber der Purpur selbst zum Gewande sich ausweite. Ferner ist die Natur der Perle, die Du von mir erbittest, solcher Art, dass Niemand sie haben kann, der eine andere Perle besitzt; denn die andern Perlen sind entweder aus der Erde oder aus dem Meere; die meinige aber, wie Du selbst siehst, schön und kostbar, ist unvergleichlich und vom Himmel und mag nicht sein, wo andere sind. Denn in meinem Gebiete ist es anders bestellt wie in dem des Menschen: wer im Besitze meines Kleides und meiner Perle ist, der blüht in ewigem Heil, wird von Fieberhitze nicht gequält, ist keiner Verwundung zugänglich, wird von den Jahren nicht verwandelt, vom Tode nicht aufgelöst, sondern bleibt in ewiger Dauer sich selber gleich. Indessen, ich will Dir, dem Bittenden, mein Kleid und meine Perle geben, dass Du sie Deiner Tochter bringst. Aber vorerst musst Du wissen, was Deine Tochter will. Wenn sie dieses Kleides und dieser meiner Perle sich würdig macht, d. h. wenn sie seidene und golddurchwirkte und gepurpurte Kleider nicht tragen mag und jede andere Perle hasst: dann will ich Deine Bitte gewähren."

Hierauf, meine Tochter, stand ich fröhlich auf; und nun habe ich über das Geheimniss, welches ich sonst bewahre, Dir diesen Brief geschrieben, indem ich Dich unter vielen Thränen bitte, Du mögest Dich für Kleid und Perle frei halten und mich, Deinen greisen Vater, nicht durch Verlust dieser Kleinodien betrüben. Ich rufe aber den Gott des Himmels und der Erde zum Zeugen an, mein Kind, dass es Kostbareres nichts giebt als jenes Kleid und jene Perle: und nun ist es in Deiner Macht, sie zu besitzen. Nur sollst Du, wenn Dir ein anderes Kleid dargeboten wird, sei es ein seidenes, oder ein künstlich gepurpurtes oder ein golddurchwirktes, dem, der es Dir darbietet, sagen: „Ich erwarte ein anderes Kleid, um dessentwillen mein Vater schon so lange ferne von mir weilt, um es mir zu gewinnen, das ich aber nicht besitzen

kann, wenn ich dieses hier habe. Mir genügt einstweilen die Wolle meiner Schaafheerden, mir genügt die natürliche Farbe, mir genügt ein schlichtes Gewebe; unterdess ersehne ich aber jenes Kleid, von dem gesagt wird, dass es nicht abgenutzt, nicht abgetragen, nicht zerrissen werde." Und wenn Dir eine Perle dargeboten wird als Halsschmuck oder für einen Ring am Finger, so wirst Du sagen: „mir sollen diese werthlosen und unreinen Perlen nicht zum Hindernisse sein; denn ich erwarte jene, die von der grössten Kostbarkeit, Schönheit und Heilkraft ist. Ich glaube meinem Vater, weil auch er jenem Jünglinge, der sie ihm versprochen, geglaubt hat. Jene erwarte und ersehne ich, die mein Vater mir, wie er mir sagte, selbst mit seinem Leben erkaufen will, und die mir Heil und ewige Jugend gewähren wird."

Also, meine Tochter, nimm mir meine Sorge, lies diesen Brief ohne Unterlass und halte Dich frei für jenes Kleid und für jene Perle. Und Du selbst antworte mir, ohne Jemanden um Rath zu fragen, in einem ungezwungenen Briefe, wie er Dir eben gelingt, ob Du entschlossen bist, für Kleid und Perle Dich frei zu halten, damit ich weiss, was ich jenem Jünglinge antworte, und damit ich, wenn Du sie ersehnest und erwartest, fröhlich auf meine Rückkehr zu Dir denken kann. Wenn Du mir aber wirst geantwortet haben, dann will ich Dir auch kund thun, wer jener Jüngling ist, und wie er beschaffen ist, und was er will, und was er verheisst und was er vermag. Inzwischen sende ich Dir einen Morgen- und einen Abendhymnus, damit Du stets meiner eingedenk seist. Solltest Du jedoch bei Deiner Jugend Hymnus und Brief nicht ganz verstehen, so frage Deine Mutter, welche wünscht, dass sie durch ihr Vorbild Dich für Gott geboren haben möge. Gott aber, dem Du Dein Dasein verdankest, möge Dich hier und in Ewigkeit behüten, meine heiss ersehnte Tochter!" —

So viel steht fest, dass hierin eine poetische Auffassung des Verhältnisses zwischen Hilarius und seiner Tochter vorliegt. Innige Vaterliebe und idealer Sinn offenbaren sich darin zugleich. Und so war wohl auch die Ueberlieferung im Volke, welche entschieden auf einen historischen Hintergrund zurückweist. Selbst wenn Fortunat keine bestimmtere hieher gehörige Nachricht hätte, wäre die Meinung, es habe in der That eine geistvolle und dem Idealen zugewandte Correspondenz zwischen Hilarius und seiner Tochter gegeben, nicht ganz unberechtigt. Nun ist es aber ferner unzweifelhaft, dass zur Zeit des Fortunat ein älterer Brief als der

uns vorliegende mit einer Namens-Unterschrift, die man für die eigene des h. Hilarius hielt, im Archive der Kirche von Poitiers aufbewahrt wurde. Die Benediktiner haben Recht, wenn sie den Argwohn, als habe Fortunat dies lügenhaft berichtet, entschieden zurückweisen. Aus dem Inhalte dieses ältern Briefes ersah man aber, dass zu dem in der Verbannung lebenden Hilarius die Kunde von der Bewerbung eines sehr vornehmen, reichen und schönen Jünglings um die Hand seiner lieben Tochter Abra gelangt war. Er dagegen wünschte ihr nur den himmlischen Bräutigam. Da schrieb er ihr „den geistreichen, von duftender Salbung" erfüllten Brief, worin er ihr sagte, „er, ihr Vater, habe mit ängstlicher Liebessorge ihr einen solchen Bräutigam schon erworben, dessen Adel so hoch wie der Himmel sei, mit dessen Schönheit Rosen und Lilien den Vergleich nicht aushielten, dessen Augen den Glanz der Edelsteine verdunkelten, dessen Gewand den weissen Schimmer des Schnees übertreffe und dessen unschätzbare Zierden in Frühlingspracht glänzten und den Werth von Königreichen in sich schlössen; seine unerfassliche Weisheit sprudele wie ein unversiegbarer Quell, seine Süssigkeit gehe über Honigseim, seine Reinheit sei makellos, seine Anmuth wie lieblicher Duft, seine Schätze unerschöpflich. So möge denn die Tochter sich Keinem zur Ehe darbieten, und der Verheissung des Vaters und ihrer Erfüllung bei der Ankunft des Bräutigams harren." Wer die Schriften, die Anschauungen und den sprachlichen Ausdruck des Hilarius genau kennt, wird keinen vernünftigen Zweifel mehr hegen können, dass wir hierin eine kurze aber zum Theil wörtliche Inhaltsangabe des echten Briefes besitzen. Leider ist dieses aber auch Alles, was sich von dem schönen Briefverkehr erhalten hat. Auch die weitere Entwickelung des Verhältnisses zwischen Vater und Tochter wird uns nicht mehr berichtet. Nur weist Alles darauf hin, dass Hilarius seinen Wunsch, Abra möge im Schmucke der Jungfräulichkeit sich dem himmlischen Bräutigam weihen, erfüllt gesehen. Die Legende hat sich des Stoffes bemächtigt und ihn verklärt, dass er schliesslich wie Duft vor dem Historiker zerfliesst. Sie erzählt nämlich: Hilarius fand bei der Rückkehr aus dem Exil seine Tochter in unversehrter Blüthe. Da redete er froh zu ihr und sprach mit jener Beredtsamkeit, die von h. Geiste durchweht ist, und mit süsser Vaterliebe von dem herrlichen Bräutigam, den er ihr zugedacht. Und die Tochter gestand ihm, dass sie mit heisser Sehnsucht verlange, ihrem Bräutigame ohne Zögern vermählt zu

werden. Da betete der liebe Vater mit anhaltender Innigkeit bis die Tochter ohne Schmerz und ohne Krankheit ihre Brautfahrt antrat, indem sie die trügerische Welt verliess und heimging zu Christus. Der Vater aber barg mit eigenen Händen ihren entschlummerten Leib in verehrungswürdiger Ruhestätte. Als dies die Mutter der seligen Abra sah, bat sie ihren hohenpriesterlichen Gemahl, er möge ihr helfen, dass auch sie, wenn sie es werth sei, mit ihrer Tochter, der sündigen Welt entrissen, dargestellt werde (vor dem Angesichte Gottes) für das Reich. (Sie wollte mit Hochzeit halten im Himmelreiche.) Und Hilarius, (der seinen Lieben das Köstlichste gönnte, wenn er auch ihres Angesichtes, das er kaum wiedergefunden, entbehren sollte), betete ebenso über sie wie über die Tochter, und sie entschlief in gleicher Weise und wurde erhoben zu der himmlischen Glorie [1]).

1) Fortun. Vita S. Hil. I. 6 und 13.

Die Schrift gegen den Kaiser Constantius.

Kap. II.

Nicht so lieblich und poetisch war der Abschied des h. Hilarius von dem Kaiser Constantius. Die beiden Charaktere hatten sich im eigenthümlichen Ausdrucke von Jahr zu Jahr gesteigert. Die letzten Erlebnisse zu Constantinopel hatten in jenem das abschreckendste Bild von dem Kaiser und seinem Hofe vollendet, und er glaubte es der Gegenwart und der Nachwelt schuldig zu sein, dies Bild vor den Augen Aller zu entrollen nicht aus Freude an dem Aergernisse, sondern eingedenk seiner heiligen Pflicht. Er schrieb, wie bereits berichtet worden, die Schrift gegen den Kaiser Constantius. Die Zeit der Abfassung wird von Hilarius selbst im zweiten Kapitel der Schrift angegeben, nämlich das fünfte Jahr nach der Verbannung der Bischöfe Paulinus, Eusebius, Lucifer, Dionysius, d. i. gegen Ende des Jahres 359 oder Anfang 360. Und da er an derselben Stelle die Versicherung giebt, er werde noch im Exil zurückgehalten, so ist es zweifellos, dass er sie zu Constantinopel verfasst hat. Noch deutlicheren Fingerzeig giebt das 7. Kapitel, wo es heisst, die abendländischen Bischöfe würden zur Winterzeit in Einer Stadt (Ariminum) festgehalten, was auf den December des Jahres 359 hinweist. Die Aeusserung des Hieronymus, diese Schrift sei nach dem Tode des Kaisers Constantius geschrieben, beweist dagegen nur, dass dieselbe zu Lebzeiten des Kaisers nicht herausgegeben wurde. Sie besteht aus 27 Kapiteln, denen in den auf uns gekommenen Handschriften noch 6 hinzugefügt sind von fremder Hand, welche indess leicht erkannt werden als Auszüge aus dem zweiten Buche De Trin. Sie ist in Briefform

an die „Brüder“, d. i. an die Mitbischöfe gerichtet. Constantius wird im Verlaufe des Schreibens wohl auch angeredet, aber nur vermöge einer Redefigur. Ton und Haltung zeigen eine ungemein grosse Aufregung und weisen hin auf die Stimmung, in welche Hilarius gegen Ende des Jahres 359 und Anfangs 360 gerathen war. Seine Worte sind wie das Rauschen der Wogen des stürmischen Schmerzes über den moralischen Fall der geheiligten Majestät des Kaisers, welcher, die kaiserliche Würde mit dem Zwecke derselben und seine Person mit der Würde verwechselnd, sich selbst zum Götzen macht und weil er von Gottes Gnaden ist die Gnade Gottes mit Füssen tritt. Wenn seine Sprache auch nicht so furchtbar ist wie die Sprache Gregor's IX, jenes ehrfurchtgebietenden strengen Greises gegen Kaiser Friedrich II, so ist sie doch in seltener Art erschütternd, und um so erschütternder, je entschiedener angeborene und christlich verklärte Milde und Güte zum Charakter des h. Hilarius gehört[1]).

Er beginnt mit folgendem Aufruf an die Bischöfe. „Es ist Zeit zu reden, die Zeit des Schweigens ist vorüber! Christi Ankunft erwarte man, denn der Antichrist hat die Oberhand! Die Hirten sollen ihre Stimme erschallen lassen, denn die Miethlinge sind geflohen! Lasst uns das Leben einsetzen für die Schaafe, denn die Diebe sind eingedrungen und brüllend geht umher der Löwe! Mit diesem Rufe lasst uns in den Martyrertod ausziehen, denn der Engel des Satans hat sich verkleidet in den Engel des Lichts! Wir wollen eingehen durch die Thüre, denn Niemand kommt zum Vater, es sei denn durch den Sohn. Mögen mitten in ihrem Frieden entschleiert werden die falschen Propheten, denn bei der Herrschaft der Häresie und des Schisma's werden auch offenbar die Erprobten. Ertragen wir die Bedrängniss, wie sie nicht war seit Erschaffung der Welt, aber begreifen wir auch, dass ihre Tage abgekürzt werden sollen um der Auserwählten willen. (Matth. 24, 22). Erfüllt ist die Voraussagung: Es wird eine Zeit kommen, da sie die gesunde Lehre nicht ertragen, sondern nach ihren eigenen Begierden sich Lehrer häufen werden, welche die Ohren kitzeln (magistros scalpentes aures); und wo sie von der

1) Es hat bei Einigen die strenge Rede des h. Hilarius sogar in Hinblick auf seine Milde zu Zweifeln an der Echtheit der Schrift gegen Constantius geführt. Wie grundlos indess solche Zweifel seien, haben die Benediktiner in ihrer Einleitung zu derselben hinlänglich nachgewiesen.

Wahrheit das Ohr abkehren und den Fabeln sich zuwenden werden. (II. Tim. 4, 3). Doch lasst uns der Verheissung harren; Selig seid ihr, wenn euch die Menschen schmähen und verfolgen und jegliches Böse wider euch reden der Gerechtigkeit wegen: freuet euch und frohlocket, euer Lohn ist reich in dem Himmel, denn also haben sie auch die Propheten verfolgt, welche vor euch gewesen sind! (Matth. 5, 11—12.) Stellen wir uns also den Richtern und Gewalthabern um des Namens Christi willen: denn selig ist, wer bis an das Ende ausharrt. (Matth. 10, 22.) Lasst uns denjenigen nicht fürchten, der den Leib tödten kann, aber nicht die Seele, sondern den, der Leib und Seele verderben kann, beide stürzend in die Hölle; und seien wir unseretwegen ohne Sorge, denn die Haare unseres Hauptes sind gezählt. (a. a. O. 28 und 30.) Und folgen wir durch den h. Geist der Wahrheit, damit wir nicht durch den Geist des Irrthums der Lüge glauben. Lasst uns sterben mit Christo, auf dass wir mit Christo auch herrschen. Länger schweigen wäre nicht Bescheidenheit, sondern Mangel an Glauben und Vertrauen (zur guten Sache), denn immer geschwiegen zu haben ist nicht weniger gefährlich, als niemals geschwiegen zu haben."

Diese Sprache ist vollkommen begreiflich aus dem Momente, wo Hilarius die Bischöfe von Seleucia und Ariminum theils betrogen, theils corrumpirt oder niedergeschmettert sah, wo der Kaiser ihm die Audienz verweigerte und das Wort der Wahrheit kein Ohr mehr fand. Der rechtgläubige Bischof konnte in Ehren nicht mehr leben, wenn er nicht redete, und öffnete er seinen Mund, so war Schmähung, Verfolgung, Exil oder Tod sein Loos. Nehmen wir nun hinzu, dass Hilarius eine fernere Entwickelung der Weltgeschichte so wie sein eigenes Leben nur begreifen konnte in der gottmenschlichen Person Jesu Christi, des zweiten, aber schöpferischen Adam, so musste ihm, da Constantius den Lehrkörper der Kirche, den Episcopat zur Leugung der Gottheit Christi zwang und führte, der Lebensboden unter den Füssen zu entweichen scheinen. Seine Sprache ist also wie ein Angstruf in drohender Todesgefahr. Constantius ist ihm buchstäblich ein Antichrist, denn der Kaiser ist in der That der Gegner des Christus, den Hilarius kannte, anbetete und pries als seinen Heiland, da jener seine Gottheit leugnete und also Christum auflöste. (I. Joh. 4, 3.) Jener Nothschrei streitet keineswegs mit der unüberwindlichen Sanftmuth des Heiligen, dessen Milde und Güte

ja Gestalt gewonnen hatte in dem Gottmenschen Christus Jesus; es ist also die Milde und Güte selbst, die in ihrer Existenz bedroht ist bei der Leugnung der göttlichen Natur des Herrn; wer diese leugnet, ist eben Todfeind jenes.

Dennoch erschrickt Hilarius gleichsam selbst vor dem erschütternden Rufe, und er hält es für nothwendig, auf seine milde, versöhnliche Haltung, die er seit seiner Theilnahme an dem ganzen Streite angenommen und beobachtet, hinzuweisen. Der erste Schritt war von ihm geschehen gleich nach der Verbannung des Paulinus, Eusebius, Lucifer und Dionysius, und zwar dadurch, dass er in Verbindung mit dem gallischen Episcopate sich von der Kirchengemeinschaft mit Saturnin, Ursacius und Valens lossagte. Das that er aber mit der ausdrücklichen Erklärung, dass er die Anhänger jener Führer des Arianismus gerne aufnähme, sobald dieselben sich eines Bessern besinnen würden, indem nur jene faulen Glieder, in welchen zum Verderbniss des ganzen Leibes der Hauptsitz der Krankheit sei, abgetrennt werden sollten, im Uebrigen aber Friedensliebe und Schonung herrsche, wofern ein Decret von so milder Praxis den seligen Bekennern gefallen würde. Nach der ganzen Art und Redeweise des h. Hilarius muss man annehmen, er habe selbst das Decret des gallischen Episcopats verfasst. Er erzählt nun weiter, wie er dann durch die Parteiumtriebe der falschen Apostel gezwungen worden, sich vor die Synode zu Beziers zu stellen, er aber der Gewalt die Intelligenz entgegengehalten und sich erboten habe, die Häresie der Gegner darzuthun und zu richten. Allein diese hätten das öffentliche Gewissen gefürchtet und, was er vorzubringen gehabt, nicht hören wollen, in dem Wahne, sie könnten ihre Unschuld Christo vorlügen, wenn sie einmal nicht wissen wollten, was sie hernach wissentlich zu thun beabsichtigten. Bei alledem habe er während der ganzen Zeit seines Exils, obgleich fest beharrend in dem Bekenntnisse Christi, stets die Friedensgesinnung bewahrt und sich bereit gehalten, auf ehrenvollem und sittlichem Grunde die Einigung anzunehmen. Auch habe er niemals über die Zeitverhältnisse geschmäht, und gegen jene Gesellschaft, welche sich lügenhaft für die Kirche Christi ausgegeben, nun aber als die Synagoge des Satans erscheine, habe er bis dahin nie etwas Ehrenrühriges geschrieben oder gesagt, wie sie es verdient hätte. Endlich habe er es Keinem für ein Verbrechen angerechnet, wenn er mit jenen (Saturnin, Ursacius, Valens und Anhang) sich in Unter-

redung eingelassen oder gar, trotz der Suspension der Kirchengemeinschaft mit ihnen, ihr Bethaus besucht oder auf Mittel und Wege für den Frieden gehofft, während er selbst (mit den gleichgesinnten Bischöfen), ihnen die Ausgleichung des Irrthums und den Recurs vom Antichrist zu Christus durch Busse zu ermöglichen, bemüht gewesen[1]).

„Wer demnach als ein Verständiger den Grund meines Schweigens begreift", fährt Hilarius fort, „der wird mich, da ich bis zur Bitterkeit der jüngsten Jnjurie[2]) die Mässigung bewahrt habe, nun, indem endlich die gläubige Freiheit in Christo ihr Zeugniss ablegt, wahrlich nicht beschuldigen, dass ich durch die Sünde menschlicher Leidenschaft zu dieser Schrift aufgestachelt worden sei. Denn ich werde nicht vorschnell reden, da ich lange geschwiegen habe, und ich habe nicht ohne Mässigung geschwiegen, da ich endlich rede. Ich klage nicht über (selbst erfahrene) Unbill, denn ich habe ja die jüngste noch übersehen wollen und so lange Zeit, um nicht den Schein der interessirten Rede mir zuzuziehen, geschwiegen. Nunmehr habe ich keine andere Sache, die mich zum Reden zwingt, als die Sache Christi; Ihm war ich es schuldig, dass ich bis jetzt geschwiegen habe, und Ihm glaube ich es nun schuldig zu sein, das Schweigen zu brechen.

Und o! hättest Du, allmächtiger Gott und Schöpfer des Weltalls, doch auch Vater unseres einzigen Herrn Jesus Christus, mir ein anderes Zeitalter beschieden, dass ich etwa diesen Dienst meines Bekenntnisses Dir und Deinem Eingebornen unter Nero oder Decius hätte leisten können! Ich wäre, durch die Barmherzigkeit des Herrn, Deines göttlichen Sohnes Jesus Christus, glühend im h. Geiste, vor dem Folterpferde nicht erbebt, eingedenk, dass Jsaias zerrissen worden; ich hätte das Feuer nicht gefürchtet in der Erinnerung an die hebräischen Jünglinge, welche darin gesungen haben; ich hätte das Kreuz und das Zerbrechen meiner Gebeine nicht geflohen, beherzigend, dass auch der Räuber in's Paradies versetzt worden ist; vor der Meerestiefe und vor den gewaltsam in ihren Strudel ziehenden Wogen des Pontus Euxinus hätte ich nicht gezittert, da Du an dem Beispiele des Jonas und des Paulus mich belehrt hättest, dass den Gläubigen auch im

1) Diese Stelle ist, wie manche andere, bei Möhler nicht richtig übersetzt; es mag aber die richtige Uebersetzung ohne weiteren Hinweis genügen.

2) Verweigerung der Audienz beim Kaiser.

Meere das Leben erhalten wird. Denn gegen Deine erklärten Feinde wäre jener Kampf für mich ein glückliches Loos gewesen, da kein Zweifel sich noch hätte geltend machen können, dass es wirklich Verfolger seien, indem sie durch Züchtigungen, durch Schwert und Feuer zur Leugnung Deines Namens drängten. Gegen sie hätten wir, um Dir unser Zeugniss abzulegen, einfach unser Leben zu opfern gehabt. Wir kämpften dann in offenem Kampfe und mit Zuversicht gegen (Gottes-)Leugner, gegen Folterer, gegen Erwürger, und uns würde Dein Volk als seine Herzoge zum heiligen Akte des Bekenntnisses bei der offenkundigen Verfolgung geleiten!"

Durch diese Wendung, die zugleich die Motivirung der strengen Sprache vollendet, ist aller Schmerz in seinem Herzen aufgeregt worden, und im höchsten Affekte zeichnet er durch kurze frappante Gegensätze den für die Kirche schrecklichen Kaiser. Denn so fährt er fort:

„Nun aber kämpfen wir gegen einen Verfolger, der sich verstellt, gegen einen schmeichelnden Feind, gegen Constantius den Antichristen. Er geisselt nicht den Rücken, sondern streichelt den Bauch; er confiscirt die Güter nicht — zur Gewinnung des Lebens [1], sondern er macht reich — zum Tode; er stösst nicht in den Kerker, — zur Freiheit, sondern er überhäuft mit Ehren im Palaste, zur Knechtschaft; — er quälet nicht die Seiten (durch Folterwerkzeuge), aber er bemächtigt sich des Herzens; er schlägt das Haupt nicht ab mit dem Schwerte, aber er tödtet die Seele durch Gold; er droht nicht öffentlich mit Scheiterhaufen, sondern im Geheimen zündet er die Hölle an. Er geht nicht in den Kampf, damit er nicht besiegt werde, sondern er schmeichelt, um zu herrschen. Christum bekennt er, — um Ihn zu leugnen; er sorgt für die Einheit, auf dass kein Friede sei; er unterdrückt die Irrlehren, damit es keine Christen mehr gebe; er ehrt die Priesterfürsten, damit sie keine Bischöfe mehr seien; er erbaut das äussere Haus der Kirche, um den Glauben (im Innern) niederzureissen. Er trägt Dich überall in seiner Rede, Dich in seinem Munde, und er thut schlechthin Alles, damit man an Dich, Gott, nicht glauben solle als an den Vater.

Weg also mit der Meinung, es sei nur Verleumdung, weg mit dem Verdachte der Lüge! den Dienern der Wahrheit geziemt es, das Wahre an's Licht zu bringen. Wenn wir Falsches sagen,

---

1) Non proscribit ad vitam kann sich hier nicht auf die Proscription der Person beziehen wegen des folgenden Gegensatzes.

so sei ehrlos die Schmährede, wenn wir aber darthun, dass dies Alles handgreifliche Wahrheit sei, so haben wir, indem wir nach lanlangem Stillschweigen mit der Anklage und Ueberführung hervortreten, die apostolische Freiheit und Bescheidenheit nicht überschritten."

Hiernach rechtfertigt er sich durch Berufung auf biblische Vorgänge, insbesondere wegen des Wortes „Antichrist", womit er den Kaiser bezeichnet hat. Dann folgt die erschütternde Apostrophe an den Kaiser Constantius von c. 7 bis c. 11 einschliesslich. Sie beginnt: „Ich rufe Dir zu, Constantius, was ich dem Nero würde gesagt haben, was Decius und Maximian von mir würden gehört haben: Gegen Gott kämpfest Du, gegen die Kirche wüthest Du, die Heiligen verfolgst Du, die Prediger Christi hassest Du, die Religion vernichtest Du; ein Tyrann bist Du bereits nicht mehr auf menschlichem, sondern auf göttlichem Gebiete! Das ist Dir von mir gesagt, aber es trifft jene mit Dir gemeinschaftlich; nun vernimm, was Dich allein angeht. Du giebst Dich lügenhaft für einen Christen aus, bist aber ein neuer Feind Christi. Dem Antichristen kommst Du zuvor, und Du wirkest seine geheimen Mysterien. Du verfassest Glaubensbekenntnisse und lebst wider den Glauben, Du bist ein Lehrer des Unheiligen, aber unwissend in Allem, was zur Gottesfurcht gehört. Die Bisthümer schenkst Du Deinen Creaturen, die Guten vertauschest Du mit den Schlechten. Die Bischöfe bringst Du in Haft, Deine Kriegsheere stellst Du auf zum Schrecken der Kirche; Du ziehst Synoden zusammen, aber Du thust dem Glaubensbekenntnisse der Abendländer Gewalt an, dass es sich in Gottlosigkeit verkehre; eingeschlossen in eine Stadt schreckst Du sie mit Drohungen, schwächst Du sie durch Hunger, entkräftest Du sie durch Frost, und machst Du sie schlecht durch Heuchelei. Mit listiger Kunst nährst Du die orientalischen Zerwürfnisse; durch Liebkosungen rufst Du sie hervor, und Du hegest sie, damit sie grösser werden. Das Alte verwirrest Du, das Neue machst Du unheilig. Alle Grausamkeiten vollbringst Du, ersparst Dir aber den Neid wegen glorreicher Martyrien. Da bist Du wahrlich in neuem unerhörten Triumphe des Genie's Sieger über den Teufel, indem Du verfolgst, ohne Jemandem das Martyrium zu Theil werden zu lassen![1])

1) Auch Lucifer von Calaris hat die Ansicht, dass in dieser Verfahrungsweise eine grausame Klugheit des Constantius liege, ruft ihm aber (in dem Buche, Mor. pro D. f.) zu, es sei nicht bloss der gewaltsame Tod, welcher die Streiter Christi selig mache, es gebe ein Martyrium ohne Hinrichtung.

Eurer Grausamkeit, Nero, Decius, Maximian, verdanken wir mehr. Den Teufel haben wir durch euch besiegt. Das h. Blut der seligen Märtyrer wurde allenthalben aufgefangen, und die ehrwürdigen Gebeine sind täglich zum Zeugnisse" . . . . . durch zahllose Wunder zum Wachsthume des Glaubens. „Aber Du, von allen Grausamen der Grausamste, fügst uns grösseren Schaden zu und gewährst uns weniger Gewinn bei Deinem Wüthen. Du schleichest Dich ein durch den (christlichen) Namen, tödtest durch Liebkosung, vollbringst unter dem Scheine der Religion die Gottlosigkeit und vernichtest als lügenhafter Prediger Christi den Glauben Christi. Du lässest den Unglücklichen nicht einmal die Mittel der Entschuldigung, dass sie ihrem ewigen Richter die Spuren der Züchtigung, Narben der zerfleischten Leiber zeigen könnten, und so die Schwäche die Noth vertheidige. Du Verruchtester der Sterblichen, Du mischest und fügest alle Leiden der Verfolgung so, dass in der Sünde die Sühnung ausgeschlossen ist und im Bekenntnisse das Martyrium! Aber das hat Dich Dein Vater gelehrt, jener schlaue Urheber des mannigfaltigen Todes im Menschengeschlechte, dass Du siegest ohne hartnäckig zu erscheinen, würgest ohne Schwert, verfolgest ohne Schande, Händel anzettelst, ohne den Verdacht des Anstiftens zu erregen, lügst, ohne dass es gemerkt wird, ein Glaubensbekenntniss ablegst ohne Glauben, schmeichelst ohne Wohlwollen und thust, was Du willst, ohne Deinen Willen offenbar werden zu lassen."

Das 9. Kapitel setzt den Angriff so fort, das Constantius als Arianer zugleich aus der h. Schrift widerlegt wird. Es geschieht dies sehr anschaulich und wirksam, indem Hilarius dem Constantius vorhält, wie er dem Vater und dem Sohne die Worte im Munde herumdrehe und verkehre. Das 10. Kap. wendet das Gleichniss vom Wolf im Schafspelze auf den Kaiser an. „Wir sehen Deinen Schafspelz, reissender Wolf! Mit dem Golde des Staates belastest Du das Heiligthum Gottes. Was Du den (heidnischen) Tempeln wegnimmst, durch Edikte einziehst, durch Strafen erpressest, bringst Du Gott zu. Mit einem Kusse empfängst Du die Bischöfe, womit auch Christus verrathen worden ist. Du beugst Dein Haupt (ihrem) Segen um den Glauben mit Füssen zu treten; Du würdigest sie Deines Gastmahls: vom Gastmahl stand Judas auf und ging hinaus zum Verrathe. Du erlässest die Kopfsteuer, welche Christus, um Aergerniss zu verhüten, bezahlt hat. Als

Cäsar schenkst Du die Abgaben, um die Christen zur Leugung (der Gottheit Christi) geneigt zu machen; was Dein ist, darauf verzichtest Du, damit verloren gehe, was Gottes ist. Das, falsches Schaf, ist Dein Pelz.

Nun vernimm, reissender Wolf, welche Früchte Deine Thaten gebracht haben. Doch will ich nur erwähnen, was in der Kirche geschehen ist und keine andere Tyrannei hervorheben, als die auf dem Gebiete Gottes ausgeübte". Nun hält er dem Kaiser die Grausamkeiten und Gewaltthaten vor, welche dieser an Athanasius, Paulinus und Liberius und an den entsprechenden Kirchen von Alexandria, Trier und Rom begangen, erwähnt, dass zu Toulouse die Cleriker gegeisselt worden und ruft dann aus: „Wenn dies Lüge ist, Constantius, dann gehörst Du zur Heerde, wenn es aber Dein Werk ist, dann bist Du der Antichrist!"

Nun folgt die Geschichte der Synode von Seleucia, die bereits mitgetheilt wurde.

Als eine Vergewaltigung der kirchlichen Freiheit bezeichnet Hilarius dann ferner im 16. Kapitel das Verbot des Kaisers, über den Wortausdruck der h. Schrift hinauszugehen, wodurch die wissenschaftliche Entwickelung und die Bildung zeitgemässer Terminologie abgeschnitten wurde. Hilarius behauptet dagegen: „Neues Gift fordere neues Gegengift, eine neue Art von Feinden eine neue Art von Krieg, neuer Hinterhalt neue Rathschläge." Mit andern Worten: die Arianische Logoslehre kann durch den blossen Bibelausdruck nicht wirksam genug beseitigt werden; daher muss die wahre wissenschaftliche Logoslehre als Gegengift gegen sie angewendet werden. Es handelt sich dabei nicht so sehr um den Wortlaut der h. Schrift als um das Verständniss. Dass er aber das richtige Verständniss der Bibel habe, Constantius dagegen durch seinen zwar von Talent zeugenden aber täuschenden Scharfsinn ein unrichtiges zu verbreiten suche, beweist er aus der h. Schrift in Kap. 17—23 mit den früher schon hervorgehobenen Gründen in exegetischer Correktheit, woraus dann folgt, dass Constantius nach Ausdruck (similis) und Verständniss von der Bibel abweicht.

Darnach hält er ihm den Glaubenswechsel durch eine Reihe von Synoden vor und den Zwang, wodurch dieselben Bischöfe dasjenige, was sie einst als Glaubensregel auf Befehl des Kaisers

decretirt, immer wieder verwerfen mussten, woraus ein System der Corruption hervorgegangen c. 24—26. Und endlich weist er hin auf den Untergang aller Pietät und auf das Zerreissen aller Bande der Gemeinschaft der Heiligen diesseits und jenseits. Die Bischöfe haben einander und sich selbst verurtheilt; der jüngere excommunicirt den älteren, von dem er die Weihe überkommen hat. Sonst führen die Sterblichen nur mit Lebenden Krieg, Constantius bekämpft die Väter in der ewigen Ruhe. Den 318 Bischöfen von Nicaea und selbst seinem Vater ruft er das Anathem zu. Aber wie mächtig er in seiner Herrschaft auch augenblicklich ist: er kann das Urtheil der Nachwelt nicht im Voraus bestimmen. Die Literatur wird Zeugniss geben!

Diese Schrift war für den Kaiser offenbar vernichtend. Aber Hilarius scheint den zum entscheidenden Schlage erhobenen Arm zurückgezogen zu haben, da ihm unerwartet die Weisung gegeben wurde, in seine Heimath zurückzukehren. Der Eindruck, den das gewaltige, wie von einem höheren Geiste gesprochene, richtende Wort aus dem Munde des sonst so sanften, herzgewinnenden und fein gebildeten Aquitaners auf den Kaiser würde gemacht haben, wenn er es vernommen, ist unberechenbar. Wenn schon die ähnlichen freilich nicht so gewandt stylisirten, aber um so schreiender verletzenden Bücher des erregbaren und trotzigen Lucifer von Calaris mit den Titeln: „von den abtrünnigen Königen", und „dass man sterben müsse für den Sohn Gottes", den Kaiser zwangen, staunend einen Augenblick inne zu halten und gegen seine Art, im Argwohn mehr Angriffe auf seine Majestät anzunehmen, als wirklich waren, an der Autorschaft des Verfassers zu zweifeln, so dass er ihm die Bücher wieder zurücksandte mit der Frage, ob er sie in der That verfasst habe: so würde die meisterhafte Schrift des h. Hilarius ihn völlig verwirrt haben. Lucifer schickte seine Bücher durch Bonosus zum zweiten Male ein und bekannte, dass er bereit sei, zu sterben. Diese Gesinnung hatte auch Hilarius. Constantius sollte genöthigt werden, bei der schrecklichen Verfolgung der Kirche endlich auch Martyrer zu gewähren. Aber er war moralisch besiegt. Der Bischof von Poitiers durfte nur den fertigen Spiegel vor seine Augen rücken, und der Schrecken vor seiner eigenen Gestalt musste ihn lähmen.

Da zog Constantius in den Krieg. Nachdem die Stadt Amida in Grossarmenien durch die Nachlässigkeit des Sabinian gefallen

war und der betrogene Kaiser, den Einflüsterungen der Partei seines ränkevollen Geheim-Kämmerers Eusebius preisgegeben, dafür den tüchtigen Feldherrn Ursicinus zur Disposition gestellt hatte — an seine Stelle war mit Ueberspringung einer ganzen Reihe höherer Officiere der Tribun Agilo erhoben — glühte Constantius vor Verlangen nach Kampf und Sieg. Doch ihm brannte auch die Eifersucht im Herzen gegen den mit Kriegsruhm bedeckten Cäsar Julian, dem er den besten Theil seines Heeres abfordern liess. Aber die tapfersten rheinischen Truppen, welche Julian geworben hatte, waren nur unter der Bedingung in römischen Kriegsdienst getreten, dass sie niemals über die Alpen geführt werden sollten. Dies wurde Veranlassung, dass das gallische Heer, während Constantius im Oriente Alles zu einem entscheidenden Schlage gegen den gewaltthätigen Perserkönig vorbereitete, den Julian zur Annahme der Kaiserwürde drängte. Nachdem Constantius nur die Genugthuung gehabt, den König Arsaces von Armenien durch Wohlwollen noch mehr an sich zu fesseln, und den Trost, auf den von Asche bedeckten Mauern Amida's zu weinen, sonst aber einen ganz unglücklichen Feldzug ausgeführt und vor der Feste Bezabde viel Truppen verloren hatte, bezog er zu Antiochien in Syrien Winter-Quartier; Julian dagegen überwinterte nach einem sehr glücklichen Feldzuge jenseit des Rheines zu Vienne, und feierte schon mit kaiserlicher Pracht in strahlendem Diademe die Quinquennalia.

Im folgenden Jahre, d. i. 361, wurde nach vergeblichen Verhandlungen der Beschluss gefasst, die Gewalt der Waffen entscheiden zu lassen, ob Constantius oder Julian fernerhin Kaiser sei und den Erdkreis beherrsche. Constantius klagte in Gegenwart seines Heeres über das Missgeschick, welches ihn, den doch so vorsichtigen Steuermann, verfolge. Seine Irrthümer, meinte er, concentrirten sich in seiner Humanität, in seinem Wohlwollen, in seiner Milde. Gallus habe ihm mit Undank gelohnt und nun schliesslich thue dies auch Julian, gegen den er zum Kampfe auffordere. Da schwangen seine Schaaren die Speere und verlangten gegen den Rebellen geführt zu werden. Die Freude darüber wurde dem Kaiser getrübt durch schreckende Träume und böse Zeichen, die er überall zu sehen meinte. Zu Tarsus wurde er von einem leichten Fieber ergriffen, das er nicht achtete; aber dasselbe warf ihn, ehe er die Grenzen Ciliciens überschritten hatte, auf das

Sterbelager. In wenigen Tagen verzehrte die Fiebergluth seine Kraft, und nachdem er, wie man erzählt, noch bei vollem Bewusstsein den Julian zum Reichserben bestimmt, beschloss er sein Leben in hartem Todeskampfe am 5. October 361 [1]).

1) Von den Thaten des Constantius und des Julian in den Jahren 360 und 361 handelt ausführlich Ammian. M. l. XX. und XXI.

Hilarius gegen Saturnin von Arles. Kaiserwechsel.

Kap. III.

Nachdem Hilarius im Anfange des Jahres 360 Constantinopel verlassen hatte, war er dem Einflusse, ja der Macht des Kaisers Constantius für immer entzogen. Darum konnte er nun auch den Hauptfeind der göttlichen Natur in Christo, den Gallien hatte, mit Erfolg angreifen. Es ist dies Saturnin, der Metropolit von Arles, der Hofbischof und Freund der Bischöfe Valens und Ursacius. Wissenschaftlich war er ohnmächtig und feige. So oft Hilarius ihn mit dem Schwerte der Wissenschaft angreifen wollte, flüchtete er sich hinter die Auktorität der äussern Macht. Schon der Anblick des geistvollen Bischofs von Poitiers regte sein Gewissen auf, dass ihn Furcht ergriff, was ihm Grund genug war, auf die Verbannung des ihm so beschwerlichen Mannes zu dringen[1]. Zu Beziers auf der Synode war Hilarius mit allen Waffen des Geistes gerüstet, allein Saturnin schnitt ihm das Wort ab:[2] er und sein Anhang fürchteten, sie würden durch die Argumente des Hilarius vor das Gericht des öffentlichen Gewissens gestellt, und darum wollten sie ihn nicht hören. Der hintergangene Kaiser befreite dann den geängstigten Metropoliten auf eine Zeit lang von seiner Furcht durch Exilirung des Bischofs von Poitiers. Erst im letzten Viertel des Jahres 359 trafen die beiden sich wieder, und zwar innerhalb der Mauern von Constantinopel. Hilarius entbrannte vor Kampfbegier, ergriff das Schwert des Geistes und bat den Kaiser um die Gnade, sich seinem alten Feinde Aug in Aug gegenüber-

1) Hil. de syn. c. 2.
2) Contr. Const. c. 2.

stellen zu dürfen, um Angesichts der kaiserlichen Majestät und der anwesenden Bischöfe ihn zu vernichten. Er wollte den ränkevollen, gewaltthätigen Mann zu dem öffentlichen Geständnisse zwingen, dass er mit Lug und Trug verfahren. Aber auch diesmal deckte ihn die kaiserliche Auktorität; Hilarius erhielt das freie, offene Wort nicht [1]).]

Endlich, im Jahre 360, konnte dieser mit Hülfe des gallischen Episcopats wirksam gegen den Feind des kirchlichen Friedens in der gallischen Präfektur vorgehen. Noch vor der Synode von Beziers hatte ein grosser Theil der gallischen Bischöfe unter Führung des Hilarius sich von der Kirchengemeinschaft mit Saturnin und seinem Anhange in milder Form losgesagt [2]). Nach der gewaltthätigen Entfernung des Hilarius hatte Saturnin sich gegen alle dem h. Bischofe von Poitiers durch Glauben und Geist, durch wissenschaftliche und religiöse Richtung anhangenden Bischöfe mit Drohungen, Machtbefehlen und Thätlichkeiten gewandt: aber sie hatten ihm unbefleckt und unverletzt widerstanden, voll der Zuversicht, dass ihre heilige und unwandelbare Beharrlichkeit in der Treue gegen den Gottessohn durch einen glorreichen Triumph belohnt werden würde. Hilarius war auch aus der Ferne ihr geistiger Führer geblieben [3]). Bei seiner Rückkehr aus dem Exil musste daher ihre Opposition gegen den übermächtigen und immer noch verderblich wirkenden Metropoliten von Arles bis zu einem siegreichen Feldzuge gegen denselben erstarken. Der Stoff zur Anklage gegen ihn hatte sich seit dem an Hilarius verübten Frevel noch sehr gehäuft. Je weniger ihm in Gallien die Korruption des Episcopates gelungen war, je mehr Versuche ihm gescheitert, desto erbitterter und ungestümer hatte er die Grenzen des Rechts, der Sitte und der Religion überschritten. Der entscheidende Schlag gegen ihn wurde geführt, als der gesammte gallische Episcopat zu Paris zu einer Synode zusammentrat. Hilarius hätte sie ohne Zweifel betrieben zur Heilung der Wunden, welche der Ausgang der Synode zu Ariminum auch den gallischen Bischöfen geschlagen. Es ist früher bemerkt worden, dass der Präfekt von Italien, Taurus, den Galliern orthodoxe Zusätze zu der zu unterzeichnenden Formel erlaubt hatte; nur mussten die Schlagwörter vermieden

1) Ad. Const. l. II. c. 2—3.
2) Contr. Const. 2.
3) De syn. 2—3.

werden, namentlich das Wort *οὐσία* in seinen Zusammensetzungen; man hatte ihnen gesagt, dies Wort sei auch von der Synode zu Seleucia, und somit von sämmtlichen Orientalen fallen gelassen worden. Aber nur die Deputation der Synode von Seleucia war zu Constantinopel vergewaltigt worden, und weder Absetzung noch Exil hatte die Majorität beugen können. Hilarius hatte schon zu Constantinopel geäussert, der Kaiser habe mit der äusseren Ueberwältigung der zehn Deputirten von Seleucia wenig gewonnen; nun erhielt er nach seiner Rückkehr in die Heimath ein Schreiben der Orientalen, welches die Lügen aufdeckte und die Versicherung gab, dass sie bei der Lehre der Synode von Seleucia beharrten und mit den Arianern keine Kirchengemeinschaft unterhielten. Dies Schreiben legte Hilarius der Synode zu Paris vor[1]). Darauf erneuerte in herzlichem und getreuem Ausdrucke der gallische Episcopat die Kirchengemeinschaft mit den Orientalen und erliess an ihre Gesammtheit in allen Kirchenprovinzen des orientalischen Reiches ein Synodalschreiben, worin er freimüthig eingestand, dass er hinsichtlich der Unterdrückung des Terminus *ουσία* hintergangen worden sei, und sich zu der Lehre von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater (*ὁμοούσιος*) mit wissenschaftlicher und biblischer Begründung bekannte. Aber er wandte sich darin auch gegen alle „Blasphemieen" in Betreff der Person Christi und gegen die hartnäckigen Vertheidiger derselben, genau wie das Schreiben der Orientalen es gethan und mit ausdrücklicher Hervorhebung des Umstandes, dass der gallische Episcopat hierin dem Hilarius folge. Auxentius, Ursacius, Valens, Gaius, Megasius und Justinus werden als Excommunicirte besonders notirt. Die an die Stelle der Orthodoxen gewaltsam intrudirten Bischöfe werden ebenfalls mit Unwillen von jeder Gemeinschaft zurückgewiesen. Zum

1) Coustant nimmt ohne jedes histor. Zeugniss und ohne alle innere Wahrscheinlichkeit an, Hilarius habe jenes Schreiben noch zu Constantinopel erhalten. Es war dies nicht einmal möglich, da er zu kurze Zeit nach der Vergewaltigung der orientalischen Deputirten noch in der Residenz blieb. Auch fehlt jeder Grund für die Behauptung, Hilarius sei bei der Pariser Synode nicht persönlich zugegen gewesen. Wo die Synode ihn erwähnt, (was dreimal geschieht), giebt sie nicht die geringste Andeutung, dass er ferne sei. Sie sagt: „Wir ersehen aus Euerm Briefe, den ihr an unsern geliebten Bruder und Mitbischof Hilarius adressirt habt", — „unser Bruder Hilarius hat uns gemeldet" (nuntiare, welches Wort, da es im Gegensatze zu: ex literis vestris steht, auf die mündliche Botschaft zu beziehen ist), und endlich: iuxta fratris nostri Hil. professionem, im Gegensatz zu: secundum literas vestras.

Schlusse aber wird die Angelegenheit des Saturnin von Arles zur Sprache gebracht. Es lagen der Pariser Nationalsynode [1]) zwei Anklageschriften von mehreren gallischen Bischöfen unterzeichnet vor. Darin wurden nicht so sehr seine Arianischen Irrthümer in den Vordergrund gekehrt, als seine Verbrechen. Es heisst, er setze sich auf die frevelhafteste Weise mit den „heilsamen Statuten", nämlich mit den Verordnungen der Concilien, in Widerspruch, was in den Anklageschriften thatsächlich erwiesen war [2]). Die Synode erklärt, diese Verbrechen sammt den frühern, die lange genug übersehen worden seien, in Verbindung mit der strafwürdigen, verwegenen Irreligiösität, welche in seinen Briefen zu Tage liege, machten ihn des bischöflichen Namens unwürdig [3]). Das war eine feierliche Erklärung seiner Absetzung, und diese war der entscheidendste Sieg des Hilarius in der gallischen Kirche.

Der Bericht des Sulpicius Severus giebt hier hinlänglich Aufschluss [4]). Er erzählt, Hilarius sei nach seiner Rückkehr aus dem Exil einen Augenblick sorgenvoll und schwankend gewesen, weil es den sehr vielen orthodoxen Bischöfen so geschienen, als dürfe man mit denen, welche die Synode von Ariminum angenommen, nicht in Kirchengemeinschaft treten. Allein er habe es dann doch für das Beste gehalten (nach den im J. 355 schon ausgesprochenen, früher erwähnten Grundsätzen milder Mässigung), Alle zur Besserung und Reue zurückzurufen. Zu diesem Zwecke habe er zahlreiche Concilien in den gallischen Kirchenprovinzen gehalten, mit dem Erfolge, dass fast sämmtliche Bischöfe, (welche zu Ariminum schwach geworden,) ihren Irrthum bekannt, das, was zu Ariminum geschehen, verworfen und das Glaubensbekenntniss in ihren Bisthümern wieder hergestellt hätten. Widersetzt habe sich „den heilsamen Beschlüssen Saturnin, der Bischof von Arles, ein in der That nichtswürdiger Mensch, von boshaftem und verkehrtem

---

1) Das Synodalschreiben erklärt ausdrücklich, dass alle gallischen Bischöfe versammelt seien. Saturninum . . . excommunicatum ab omnibus Gallicanis episcopis Charitas vestra cognoscat. —

2) Die Worte: secundum fratrum nostrorum geminas literas beziehen sich auf den Zwischensatz: qui statutis salubribus impiissime contradicit, nicht aber auf excommunicatum, wie die Bened. Ausg. annimmt.

3) Hil. Fragm. XI.

4) Chron. II. 60. Die Aeusserung in dem Chron. des h. Hieronymus ist ganz allgemein gehalten und weist nur hin auf das Resultat, auf die Aufdeckung und Verwerfung des zu Ariminum geübten Betrugs.

Geiste. Aber ausser der Verrufenheit seiner Häresie sei er auch vieler verabscheuungswürdiger Verbrechen überführt und in Folge dessen aus der Kirche ausgestossen worden. So Sulpicius Severus, dessen Glaubwürdigkeit hier nicht im Geringsten bezweifelt werden kann. Die letzten Worte in Betreff des Saturnin beziehen sich unzweideutig auf das Pariser Concil [1]). Also folgt hieraus nicht bloss, dass Hilarius nach dem Berichte des Sulpicius Severus bei demselben als die leitende Seele zugegen war, sondern auch, dass durch ganz Gallien Provincial-Concilien vorausgegangen, welche er veranlasst und betrieben hat. Die zwei Anklageschriften gegen Saturnin, welche der Synode vorlagen, waren ohne Zweifel auch Synodalschreiben. Daher finden wir in dem Pariser Nationalconcil einen Abschluss der Arbeiten des h. Hilarius für die Wiederherstellung der Orthodoxie in Gallien. Als Zeit der Abhaltung dürfte das Jahr 361 anzunehmen sein, so dass das Jahr 360 vorzugsweise den Provincialconcilien gewidmet bliebe. Da unterdessen der Regierungswechsel eintrat, so konnte die Absetzung des Saturnin nun auch thatsächlich vollzogen werden. Es ist auch nirgendwo in den Berichten eine Andeutung, dass die Execution des Urtheilsspruches verschoben worden sei. Sulpicius Severus bemerkt sofort: „und also wurde die Kraft jener Secte, nachdem sie den Führer verloren, gebrochen.“ In ganz Gallien, Aquitanien eingeschlossen, fand sich nur ein einziger Bischof, der dem Saturnin noch anhing und offen sich zu dem Irrglauben bekannte. Dies war Paternus, der Bischof von Perigueux (an der Ille), auch ein wahnwitziger Mensch der dann gleichfalls von dem gallischen Episcopate der bischöflichen Würde verlustig erklärt und abgesetzt wurde. Alle Uebrigen, welche irgendwie in den Irrthum oder in das Unrecht verstrickt worden waren, erlangten Versöhnung. Und diese Wiederherstellung der Einheit des gallischen Episcopates war das Werk des h. Hilarius, ein herrlicher Erfolg seines siegreichen Kampfes

---

1) Die Pariser Synode (l. c.) sagt: — a quo (sacerdotii nomine) etiam Saturninum, qui statutis salubribus impiissime contradicit secundum fratrum nostrorum gemitas iam literas, excommunicatum ab omnibus Gallicanis episcopis Charitas vestra cognoscat, quem et vetera dissimulata (iam diu licet) crimina, et cetera edita epistolis suis novae temeritatis irreligositas, indignum episcopi nomine esse fecerunt. Und dies sind die Worte des Sulp. Sev.: Resistebat sanis consiliis Saturninus, Arelatensium episcopus, vir sane pessimus et ingenio malo pravoque. Verum etiam praeter haeresis infamiam multis atque infandis criminibus convictus Ecclesia eiectus est. Die Beziehung ist unbestreitbar.

gegen den Irrthum und gegen den verirrten Kaiser mit seinem Anhange verkehrter Bischöfe. „Das steht bei Allen fest“, ruft Sulpicius Severus aus, „dass ganz Gallien einzig dem Hilarius die Befreiung von der Makel der Häresie verdankt.“ Freilich hätte er den grossen Erfolg nicht erzielt ohne die ihn auszeichnende Hoch- und Weitherzigkeit der Liebe, die ihn so milde und menschenfreundlich machte, die ihm aber Zeloten und furiose Ketzervertilger wie Luzifer von Calaris sehr übel nahmen [1]). Dafür hatte er jedoch die Genugthuung, dass die von Athanasius im J. 362 zu Alexandrien gehaltene grosse Synode dieselben milden Grundsätze für die Wiederaufnahme der Verirrten geltend machte, und dass der Papst Liberius sie gut hiess, wie denn auch die ihnen entsprechende Praxis allenthalben durchdrang und Lucifers Partei zu einer schismatischen sich isolirte [2]).

Ein der kath. Kirche günstiges Ereigniss war der Regierungswechsel im Kaiserreiche. Julian erklärte sich offen und ehrlich für das Heidenthum und machte den bekannten vielbesprochenen und beurtheilten unvernünftigen Reaktionsversuch, an den er sein glänzendes Talent verschwendete. Die mächtigen Strebefeiler, welche den Bau des christlichen Domes hielten, wollte er in den heidnischen Götzentempel versetzen, die christliche Kirche dagegen zertrümmern. Zu den menschlich sehr klug ersonnenen Maassregeln, das Letztere zu bewerkstelligen, gehörte auch die, dass er die vom Kaiser Constantius verbannten und abgesetzten Bischöfe aus der Zahl der Anhänger des Nicänischen Concils oder der Lehre von dem Homoeusios zurückrief und restituirte. Er erwartete, dass der Unfriede im eigenen Hause der Christen sich der Art durch das Zusammensein von Doppelbischöfen in vielen Sprengeln und durch die Freiheit der Befehdung steigern werde, dass die innere Auflösung und der Zerfall unausbleiblich sei. Er verbarg freilich seine geheime Absicht, liess nach Aussen das Motiv der Humanität und Gerechtigkeit, wodurch er zur Zurückberufung der Bischöfe bewogen worden sei, gelten, und nahm den Dank der Christen entgegen. Aber zuweilen beobachtete er gern den vermeintlichen innern Selbstauflösungsprocess der Kirche in der Nähe; dann beschied er eine

---

1) Sulp. Sev. a. a. O.

2) Man vergleiche hierüber Hefele, Conc. Gesch. I. S. 703—707. Ueber Synodalbeschluss und Praxis äussert sich Athanasius besonders in seinem schönen Briefe an den Bischof Rufinian.

Anzahl streitender Bischöfe mit beiderseitigem Publicum in seinen Kaiserpalast und reizte sie zur Disputation bis der Zank aufs äusserste entbrannt war und der Lärm überlaut und er schliesslich dazwischen schrie: „Hört mich! Mich hörten ja die Alamannen und die Franken!“ [1]) Allein er wusste nicht, dass die Arianische Partei ihre Existenzkraft nur in dem direkten Staatsschutze hatte, und dass sie bei Gleichberechtigung der Confessionen von der geheimnissvollen Macht der innern Wahrheit ihrer Gegner vernichtet werden musste. Das Erstarken der Kirche in Aegypten unter dem zurückgekehrten Athanasius war so augenscheinlich und so furchterregend, dass er schon nach acht Monaten gewaltthätig gegen ihn einzuschreiten befahl und sein eigenes Duldungsedikt gegen diesen Kirchenfürsten auf sophistische Weise intolerant deutete [2]). Der Perserkrieg rief Julian „mitten in seinem Siegeslaufe“ vom Schauplatze ab. Es kam zur eigentlichen Verfolgung nicht; wie eine Wolke zog es auf am Horizont, zwar drohend, — aber Athanasius hatte vorausgesagt: „Sie wird vorübergehen; lasst uns nur ein wenig uns zurückziehen!“ [3]). Julian wurde im feindlichen Lande vom persischen Wurfspiess am 26. Juni 363 getroffen und starb, sich zufrieden erklärend mit seinem Leben und Loose in der darauf folgenden Nacht. Aber am 27. wurde bereits Jovian zum Kaiser ausgerufen und sofort mit dem Purpur bekleidet [4]).

Das verwegene Vordringen Julian's ohne jegliche Rückendeckung und der Verrath, welchen der Neid dem neuen Kaiser bereitete, zwangen diesen zum nachtheiligsten Rückzuge und unvortheilhaftesten Frieden. Jovian war ein eifriger Christ, wenngleich seine Sinnlichkeit ihm die Erfüllung des christlichen Sittengesetzes erschwerte. Er war nämlich von blühender Gesundheit, erst im 33. Jahre, von riesig hohem stolzem Körperbau — man konnte lange kein passendes Kaisergewand für ihn finden — und sehr lebensfroh; bei würdevollem Wesen und Gange zeigte er stets ein heiteres Angesicht [5]). Auch der Heide hatte Freude an dieser präch-

---

1) Ammian. Marc. XXII. 5.

2) Vergleiche über diese Bestrebungen Julian's die geistreiche und vortreffliche Schrift: „Julian der Abtrünnige. Ein Charakterbild von Dr. Carl Semisch. Breslau 1862. A. Gosohorsky's Buchhandlung.“

3) Socr. h. e. III. 14.

4) Ammian. M. XXV. 2—5.

5) a. a. O. gegen Ende.

tigen Erscheinung und hoffte, dass die von der kaiserlichen Majestät einem edlen Gemüthe angethane Verecundia der üppigen Sinnlichkeit vollends das züchtige Maass geben werde. Er war nicht besonders gelehrt, aber dem Christenthume in aufrichtigem Glauben ergeben, und wie er überhaupt wohlwollend war und echt königlich sich bewies, indem er sich freute, Andere zu ehren, so ehrte er besonders die Bischöfe. Und mit richtigem Blicke erkannte er die rechte Grösse innerhalb der Kirche des Orients in Athanasius. Es ist rührend und ergreifend, dass er bald nach seiner Erhebung zur Kaiserwürde an diesen schrieb[1]), er möge ihn unterrichten und das Rechte lehren. Athanasius fasste mit richtigem Takte dieses Entgegenkommen des Kaisers nicht persönlich, berief vielmehr sofort eine Synode seines Patriarchats und antwortete in einer schönen Synodalepistel. Jovian trat mit seinem ganzen Ansehen auf die Seite der kath. Kirche und rief namentlich alle noch exilirten Bischöfe zurück. Es schien eine herrliche Zeit bevorzustehen. Die heidnischen Tempel wurden wieder geschlossen, die Götzenpriester verschwanden, die heidnischen Philosophen legten ihr Pallium ab[2]). Der Kaiser eilte nach dem Centrum seines Reichs; — aber ihn ereilte zu Dadastana an der Grenze zwischen Bithynien und Galatien plötzlich der frühe Tod am 17. Februar im J. 364[3]). Nach der Leichenfeier zog das Heer kaiserlos bis Nicaea, der Hauptstadt Bithyniens, wo die Spitzen der Militär- und Civil-Verwaltung nach einigem Schwanken unter allgemeiner Zustimmung des Heeres einstimmig den abwesenden Pannonier Valentinian zum Kaiser ausriefen. Er weilte mit dem zweiten Corps der Schildträger, dessen Führer er war, noch bei Ancyra. Auf die Kunde von dem Vorgange zu Nicaea kam er in Eilmärschen herbei.

Nachdem die Ungeduld des Heeres wegen des Schalttags, den man für unglücklich hielt, noch einen Tag auf die Probe gestellt worden, erschien er unter den ihm Zujauchzenden. Er musste eine zu dem Zwecke errichtete hohe Bühne besteigen, wie der Consul

---

1) Theodoret. h. e. IV. 1—4 handelt mit Liebe von diesem Kaiser.

2) Socrat. h. e. III. 24.

3) A. a. O. c. 26. Nach den Mittheilungen des Ammian. Marc. scheint er durch Kohlendampf bei unvorsichtiger Heizung erstickt zu sein.

wenn er die Komitien leitete. Sobald er oben war, und man ihn schaute in ernster Haltung, gab sich von Neuem der allgemeine Wille kund, dass er Kaiser sein solle. Und sofort legte man ihm das Fürstengewand an und setzte ihm die Krone auf; und unter erhabenen Lobsprüchen wurde er zum Augustus proclamirt. Alsbald hatte er Gelegenheit, durch ein mächtiges Wort dem unruhigen Heere zum Bewusstsein zu bringen, dass es wieder einen Kaiser hatte. Sein Ansehen wurde bald so befestigt, dass er schon am 28. März auch gegen den Willen mehrerer Feldherrn zu Constantinopel seinen Bruder Valens zum Mitkaiser erhob, — vielleicht mehr aus brüderlicher Liebe als aus Staatsklugheit [1]). Valens, der seinen Sitz zu Constantinopel nahm, war zwar Arianer und erneuerte in der orientalischen Kirche die Scenen, welche unter Constantius gespielt worden, wenngleich er an Valentinian immer eine gewisse Schranke hatte. Dieser erwählte Mailand zu seiner Residenz, und regierte die drei abendländischen Präfekturen. Das Jahr 365 war gekennzeichnet für das römische Reich durch Verluste in allen Grenzgebieten. Im ganzen Reiche wurde die Kriegstrompete vernommen. Die Alamannen verwüsteten und plünderten Gallien und Rhätien, die Sarmaten und Quaden Pannonien, die Pikten, Sachsen, Scoten und Atacotten Britannien, und die maurischen Völkerstämme stürmten in die Provinz Africa. Sie fanden aber alle an Valentinian den bald gefürchteten Kriegshelden. Er schützte Britannien und erweiterte es, warf die Alamannen über den Rhein, an dessen beiden Ufern er stehende Lager und Castelle errichtete, trieb die Sarmaten und Quaden über die Donau zurück und sicherte Africa vor den Mauren. Sein Vater, von niedriger Herkunft, geboren zu Cibalae in Pannonien (9 Meilen nordwestlich von Sirmium, jetzt wahrscheinlich Swilei, nach Andern Vinkoucze), lenkte die Aufmerksamkeit auf sich durch seine ungewöhnliche Körperstärke. Er stieg im Heere bis zur Würde eines Comes. Als er aber späterhin in seiner Heimath als Privatmann von seinen Gütern lebte, kam er bei Constantius in Verdacht, den Magnentius unterstützt zu haben, weshalb er seiner Güter durch den Kaiser beraubt wurde. Sein Sohn hatte durch des Vaters Ansehen frühzeitig den Weg zu höhern Aemtern offen gefunden.

Ammian. Marc. XXVI. 1—4. Vgl. XXX. 7.

Als er, nachdem er eben zum Kaiser ausgerufen worden, im Kaiserschmucke noch auf der Bühne sich befand, verlangte das Heer, dass er einen Mitkaiser ernenne. Da sprach er: „Es stand euch frei, mich zum Kaiser zu wählen; aber des Kaisers Entschliessungen sind nicht mehr euere, sondern meine Sache.“ Und das Heer fand dies Wort kaiserlich und beruhigte sich. Es wird nun überhaupt von ihm gerühmt, dass seine Gesinnung erhaben und echt kaiserlich gewesen, immer die hohen Erwartungen noch übertreffend. Was man an ihm tadelte, war, dass er das Summum ius (die äusserste, starre Gerechtigkeit) in Allem, auch in der Strafgerechtigkeit durchführen zu müssen meinte und durchzuführen suchte und dadurch hart wurde und oft erbarmungslos erschien. Doch mussten selbst seine Feinde zugeben, dass er nie wissentlich und absichtlich einen übelwollenden Mann zum Richter erwählte; aber wenn dann die einmal Ernannten unerbittlich das Gesetz handhabten, rühmte er sie als Säulen der Gerechtigkeit, und bestätigte ihre Urtheile regelmässig. Von dem wahrhaft göttlichen Fürstenrechte der Begnadigung machte er keinen Gebrauch. Während nun auf diese Weise Niedriggestellte oft eine grausame Strafe für kleine Vergehen erduldeten, gingen die mächtigern höheren Beamten, insbesondere die ersten Generale nicht selten wegen wirklicher Verbrechen ungestraft aus, weil Valentinian ihnen fast unbegrenzt vertraute. Und dies war seine Schattenseite. Sie wird aber bei der allgemeinen Betrachtung seiner Person kaum bemerkt, da seine schönen Eigenschaften hell leuchten.

Der durch seine hohe und edle den Eindruck der Majestät erzeugende Körpergestalt schon imposante Kaiser erzwang allgemein eine heilige Scheu vor seiner Person durch die geistige Beherrschung seines Wesens in sittlicher Kraft. Denn er war im heimathlichen Palaste wie im Kriegslager ausgezeichnet durch die vollkommenste Keuschheit, so dass sein Gewissen niemals durch irgend eine Berührung mit Unreinem oder Unzüchtigem befleckt wurde. Daher gelang es ihm auch, jede Ausschweifung seines Hofes und Gefolges zu zügeln, so dass nicht leicht der Hof eines andern römischen Kaisers an Sitte und Zucht mit dem seinigen zu vergleichen sein dürfte. Unter seiner Herrschaft war kein Amt feil, und die höchsten Aemter verlieh er nur nach der gewissenhaftesten, ja ängstlichen Prüfung der technischen und moralischen Befähigung. Wenn es sich darum handelte, einen Krieg zu beginnen oder abzuweisen, war er überaus klug, erfinderisch und vor-

sichtig; ging es aber in den Krieg, so zeigte er sich durchaus gewohnt an den heissen Schlachtenstaub. In der Kriegskunst war er gründlich erfahren, und in Aufrechthaltung der Militär-Disciplin ausgezeichnet. Welche Erfolge er daher auch mit seiner Armee erzielte, ist bereits hervorgehoben worden. Nun war aber dieser sittenstrenge kriegerische Held auch der Wissenschaft und Kunst nicht fremd. Er erfand neue Waffenarten, er malte und dichtete mit Anmuth, schrieb schön, und in seinen seltenen Reden machte er Eindruck durch die feurige und beredtsame Sprache. Bei den mässigen aber feinen Mahlzeiten war er heiter, und in Allem liebte er Reinlichkeit und wohlanständigen Schmuck. Endlich besass er eine klare, feste religiöse Ueberzeugung und ein tiefreligiöses Gemüth. Als ihm unter Julian das Ansinnen gestellt wurde, den Götzen zu opfern, warf er lieber den Militärgürtel ab, als dass er sein religiöses Bekenntniss verleugnet hätte. Julian, seine militärische Tüchtigkeit richtig schätzend, hielt es für gut, den Vorfall nicht wissen zu wollen. Valentinian war aufrichtiger und eifriger Anhänger des nicänischen Bekenntnisses, war der orthodoxen Kirche von Herzen ergeben und liebte und begünstigte ihre Bischöfe; aber er verfolgte Niemand wegen abweichenden Bekenntnisses, und gegen die Arianer war er in hochherziger Gesinnung tolerant, damit das, was des Geistes ist, auch nur frei vom Geiste erwählt werde. Diese Toleranz, war so rein und edel, dass selbst die Heiden sie anerkennen mussten und darin einen Glanz der kaiserlichen Regierung sahen. Und auch Hilarius konnte nicht zürnen, dass sie dem Arianer Auxentius Raum gab, durch ein trügerisches Bekenntniss die Orthodoxie zu erheucheln, da er überzeugt war, dass bei vollkommener Gewissensfreiheit die Kirche unzweifelhaft siegen werde.

In Kaiser Valentinian's Regierungszeit fielen die letzten Lebensjahre des h. Hilarius, der von der Regierung des Kaisers Valens, des Arianers, zunächst nicht berührt wurde [1]).

---

2) Vgl. über Valentinian: Ammian. Marc. XXVI, 1—4 und XXX 7—9; Socr. h. e. IV, 1; Sozom. h. e. VI, 6; Theodoret. h. e. IV, 5.

Hilarius gegen Auxentius.

Kap. IV.

Auf der gemassregelten Synode zu Mailand im J. 355 war unter den wenigen standhaften Bekennern der Bischof von Mailand selbst, Dionysius. Er wurde vom Kaiser Constantius verdrängt und verbannt, und auf den Metropolitansitz intrudirt der lügenhafte und dreiste Kappadocier Auxentius, der unter dem stammgenössischen Eindringling Gregor zu Alexandrien als Presbyter bereits Schule gemacht hatte [1]). Er gehörte in der Folge unter die Führer der verschlagensten arianischen Partei, und wusste unter den schwierigsten Verhältnissen sich zu behaupten.

Im J. 364 konnte Hilarius sagen, die Synode von Ariminum sei von Allen gewissenhaft aufgegeben, und die ganze Erbschaft des Arianismus sei nur noch in den Händen der Bischöfe Valens, Ursacius, Auxentius, Germinius und Gaius [2]). Es war also seiner unermüdlichen Thätigkeit gelungen, innerhalb drei Jahren Gallien von häretischen Bischöfen gereinigt zu haben, und in Italien, wo er besonders im Verein mit Eusebius von Vercelli wirkte, hielt sich nur noch Auxentius. Sonst war damals der Arianismus im Abendlande auf die vier genannten Pannonier beschränkt. Mit Dionysius war Eusebius im J. 355 verbannt worden; der Kaiser Constantius hatte ihn nach der obern Thebais, an die Grenze von Aethiopien geschickt. Von dort hatte ihn dann Julian zurückgerufen. Auf seiner Heimkehr hatte er sofort in Alexandrien sich mit Athanasius geeinigt und eine grosse Synode zur Wiederherstellung des Nicä-

---

1) Hil. contra Aux. c. 8.
2) A. a. O. c. 5. u. 8.

nischen Glaubens abgehalten [1]). Wie ein guter Arzt durchwanderte er den Orient, die im Glauben Kranken heilend, die Schwachen stärkend, die Genesenden zur vollen Gesundheit führend. Dann ging er in Illyrien an dieselbe Arbeit und endlich in Italien [2]). Nach Italien zurückgekehrt trat er in Verbindung mit Hilarius, um die Folgen der Synode von Ariminum aufzuheben [3]). Sobald Hilarius in Gallien die Kirche allenthalben in ihrer apostolischen Lauterkeit des Trinitätsglaubens hergestellt sah, ging er selbst über die Alpen, um in persönlicher Gegenwart seinem Freunde und Mitbekenner zu helfen. Ihre Wirksamkeit wurde bewundert. Rufin schreibt: „Diese beiden Männer strahlten auf wie zwei prächtige Leuchten der Welt, die Illyrien, Italien und Gallien durch ihren Glanz also erhellten, dass auch aus den verborgensten und entlegensten Winkeln die häretische Finsterniss verscheucht wurde [4]).“

Den härtesten Kampf hatten sie mit Auxentius von Mailand zu bestehen. Dieser sass um so fester auf dem bischöflichen Stuhle, als der rechtmässige Bischof Dionysius als Verbannter in Kappadocien gestorben war, und eine Neuwahl nicht stattgefunden hatte. Als Kaiser Valentinian Mailand zu seiner Residenz erhob, erschlich er sofort dessen Vertrauen. Der milde Kaiser, dem die Verfolgung so vieler Bischöfe unter seinen Vorgängern verwerflich erschien, war um so leichter zum Schutze des Auxentius zu bewegen, da dieser ihm ein Glaubensbekenntniss vorlegte, dessen innere Heterodoxie nur ein in arianischen Kämpfen erfahrener und scharfsinniger Theologe erkennen konnte. Valentinian sah in den Angriffen auf Auxentius nur persönliche Seiten und Einmischung fremder Bischöfe in den Sprengel von Mailand. So erliess er denn ein strenges Verbot, die Kirche von Mailand, welche Christum als wahren Gott, einer Gottheit und Wesenheit mit dem Vater bekenne, fernerhin zu beunruhigen [5]).

Das Ansehen des edeln und mächtigen Kaisers schüchterte die italienischen Bischöfe ein; aber Hilarius, der sonst so bescheidene und mit aller Pietät die feinste Rücksicht für die kaiserliche

---

1) Socrat. h. e. III. 5. u. 7.

2) A. a. O. c. 9.

3) A. a. O. c. 10. Vgl. Sozomen. V. 13.

4) H. e. I. 30—31.

5) Nur dies kann nach dem Zusammenhange der Sinn der offenbar corrumpirten Stelle (Hil. contr. Aux. c. 7.) sein.

Majestät achtende Hilarius fürchtete sich nicht, zudringlich zu werden und mit kühner Interpellation dazwischen zu treten. Indem er den Kaiser selbst über diese Angelegenheit interpellirte, sprach er offen seine Uebeszeugung aus, dass Auxentius ein Gotteslästerer sei und unbedingt als ein Feind Christi erachtet werden müsse; denn der Kaiser und alle übrigen mit ihm täuschten sich über den Glauben dieses Bischofs. Valentinian, ohne Zweifel durch das hohe Ansehen und die Zuversicht des h. Hilarius bestimmt, gestattete zur Untersuchung eine Synode in Gegenwart hoher Staatsbeamten, eines Quästors nämlich und eines Magisters. Ausser Hilarius und Auxentius nahmen zehn Bischöfe an dieser Synode Theil. Zunächst machte Auxentius Anstrengungen, sich der Untersuchung zu entziehen, indem er die Theilnahme des Hilarius an den Verhandlungen ablehnen wollte, weil dieser einst von Saturnin verurtheilt worden sei. Dieser Einwand gegen die Person des Hilarius konnte nur gegen ihn sprechen, da Saturnin längst von dem gesammten gallischen Episcopat aufgegeben war. Hilarius gab, offenbar besonders mit Rücksicht auf die kaiserlichen Bevollmächtigten, einen Bericht über die historische Sachlage, und die Synode erklärte dem Auxentius, diese persönlichen Angelegenheiten gehörten jetzt nicht vor ihr Forum, da der Kaiser nur gewollt, dass von seinem Glaubensbekenntnisse gehandelt werde. Als er nun in's Gedränge kam und den Ernst der Sache merkte, legte er mündlich das Bekenntniss ab, Das „Christus wahrer Gott sei und Einer Gottheit und Einer Wesenheit mit dem Vater.“ Die Synode beschloss, dass dies mündliche Bekenntniss aufgeschrieben werde, und Hilarius überreichte sofort durch den Quästor dem Kaiser hierüber einen schriftlichen Bericht. Doch weil man dem Auxentius nicht traute, wurde noch der Beschluss gefasst, ihm aufzuerlegen, dass er jenes Bekenntniss eigenhändig schreibe. Das war die Klippe. Eine klug ersonnene Form verbarg ihn zwar nicht vor dem scharfen Auge des Hilarius, täuschte aber den Kaiser. Das uns aufbewahrte Exemplar seines schriftlichen Bekenntnisses redet zuerst der zu Nice in Thracien entworfenen arianischen Glaubensformel das Wort, als sei sie das freibeschlossene Symbol der Synode von Ariminum; — Die Zahl der Bischöfe dieser Synode wird mit Uebertreibung auf 600 angegeben; — dann folgt ein Ausfall auf Hilarius und Eusebius, die vor zehn Jahren [1]) ab-

1) Dies ist auch übertrieben: Eusebius war vor 9 und Hilarius vor 8 Jahren verbannt worden. Die runde Zahl passt jedenfalls nicht auf beide.

gesetzt worden seien und nun die Kirche von Mailand verwirrten und ihn als Häretiker verläumdeten, die jedoch als verworfene Bischöfe weder seine Ankläger noch seine Richter sein könnten; dem Kaiser gehorchend habe er indessen sich vor dem Quästor und dem Magister verantwortet und die Lügen aufgedeckt. Nach dieser Einleitung setzt er sein Glaubensbekenntniss auseinander: „er habe nie von Arius gewusst, ihn nie mit seinen Augen gesehen, nie seine Lehre kennen gelernt; sondern von Kindheit auf, wie er gelehrt worden, wie er es aus den heiligen Schriften empfangen, so habe er geglaubt und so glaube er an den einzigen wahren Gott den allmächtigen, unsichtbaren, leidensunfähigen, unsterblichen Vater und an seinen eingeborenen Sohn unsern Herrn Jesum Christum vor allen Zeiten und vor jedem Anfange geboren aus dem Vater, — Deum verum filium ex vero Deo patre," „wahren Gott Sohn aus dem wahren Gott Vater," oder „Gott, wahren Sohn aus dem wahren Gott Vater." In diesen letzten Worten lag durch die Stellung des „verum" das Verfängliche des Doppelsinnes. Hilarius erhob lauten Protest dagegen, wies auf die falsche Auffassung des Vorganges zu Nice und der Synode zu Ariminum hin, überführte Auxentius der Lüge, indem er geschrieben, er wisse nichts von Arius und seiner Lehre, während er zu Alexandrien unter einem intrudirten arianischen Bischofe Presbyter gewesen, und betonte in der Kritik des Bekenntnisses scharf die Stellung des Wörtchens verum, bei welcher nach arianischer Sitte die Veritas (Wahrheit) auf Sohn und nicht auf Gott bezogen werden solle. Aber der Kaiser erkannte die Glaubenslauterkeit des mailändischen Bischofs an, und auch das gläubige Volk wurde in der Meinung bestärkt, Auxentius sei untadelhaft orthodox. Und als nun Hilarius fortfuhr zu protestiren, und laut verkündigte, es sei Alles nur Blendwerk, der rechte Glaube werde verleugnet und Gott und Menschen würden verhöhnt: befahl ihm der Kaiser, Mailand zu verlassen, und Hilarius gehorchte ohne Groll gegen Valentinian. In der That konnte Niemand diesem zürnen. Bei seiner Milde und Liebe würde er ohnehin nur schwer sich entschlossen haben, auch bei erwiesener Irrlehre, mit Exil zu strafen. Nun war aber der Irrthum des Auxentius keineswegs juristisch dargethan, und selbst eine persönliche Ueberzeugung konnte Valentinian nur zu Gunsten des Angeklagten gewinnen. Denn es war an sich gleichviel, ob man das Verum zu Deum oder zu filium zog: logisch musste auf jeden Fall die Gottheit daraus

hergeleitet werden, da nur derjenige der wahre Sohn sein kann welcher ganz gleichen Wesens mit dem Vater ist, wie Hilarius selbst wiederholt (z. B. De Trin. VII. 14,) nachgewiesen hat. Auch alles Uebrige, welches das Glaubenssymbol des Auxentius enthält, führt direkt auf die Annahme der göttlichen Natur in Christo.

Hilarius musste des Kaisers Verfahren vom Rechtsstandpunkte aus um so mehr correkt finden, als er selbst in Italien und speciell in der mailändischen Kirche gar kein Recht hatte, einzuschreiten, weder ein kirchliches noch ein staatliches Recht. Um so ehrenvoller für ihn und um so nachgiebiger war es von Seiten des Kaisers gewesen, dass ihm die bischöfliche Leitung jener Synode übertragen wurde. Dass er die Funktion eines Judex übernommen, ersehen wir aus den Klagen des Auxentius, und dass er die Synode leitete, folgern wir mit Recht aus dem Umstande, dass er es ist, der den ersten Bericht über das mündliche Bekenntniss des Auxentius durch den Quästor dem Kaiser übergiebt.

Nachdem Hilarius Mailand verlassen hatte, verliessen ihn doch nicht die Sorgen für diese Kirche. Was sollte er aber ferner thun? Hätte Dionysius noch gelebt, dann wäre der Kampf ein ganz anderer gewesen. Nun war aber Auxentius durch Verzicht der Mailänder auf eine Neuwahl rechtmässiger Bischof und sein Bekenntniss musste, juristisch angesehen, für orthodox gehalten werden. Hilarius entschloss sich für die Aktenveröffentlichung in einer Denkschrift, mit der er sich an seine in dem väterlichen Glauben verharrenden Mitbrüder, an die Bischöfe wendet. Wir besitzen diese Denkschrift mit dem Hauptaktenstücke in seiner Schrift, die jetzt gewöhnlich betitelt wird S. Hil. liber. contra Auxentium Mediolanensem. Die Zeitbestimmung für ihre Abfassung ist ziemlich sicher, und das Material dafür in der Einleitung der Benedikt. Ausgabe sorgfältig zusammengetragen. Das Wahrscheinlichste ist, dass die Vorgänge zu Mailand in der zweiten Hälfte des Jahres 364 stattfanden und Hilarius mit seiner Schrift im Jahre 365 hervortrat.

Die Adresse ist ganz allgemein gehalten, aber offenbar speciell an die italienischen Bischöfe gerichtet, die er von der Kirchengemeinschaft mit Auxentius zurückhalten will[1]). „Stehet

1) Wenn er an die Bischöfe der gallischen Präfektur schreibt, fehlt die nähere Angabe nicht. Ein positiver Beweis für die Adresse an die ital. Bischöfe findet sich in c. 12., wo er bedauert, dass er ihnen nicht mündlich die Sache auseinander setzen könne, und die Verhinderung durch non licet ausdrückt, was auf den Befehl des Kaisers, dass er Italien verlassen solle, hindeutet.

ab von Auxentius, dem Engel des Satans, dem Feinde Christi, dem unseligen Verwüster, dem Verleugner des Glaubens!" ruft er ihnen zu. Er nimmt dabei die Möglichkeit an, dass ihnen selbst daraus Verfolgung entstehe, und so ermahnt er sie, nicht zu anhänglich zu sein an Palast- und Kirchenmauern; „Berge, Wälder, Cisternen, Kerker und Abgründe geben mir mehr Sicherheit; denn die Propheten, welche darin weilten oder hineingestossen wurden, prophezeiten noch im Geiste Gottes." Was seine Person betrifft, so betheuert er insbesondere, dass er sich um die Synoden, die Auxentius etwa gegen ihn versammeln werde, nicht kümmere, und ebensowenig um den Zorn der Gewalthaber, den jener gegen ihn errege: ihm sei nur der Friede mit Solchen erwünscht, welche dem Nicänischen Glauben treu Christum als wahren Gott predigten.

Zwei Aktenstücke, welche Hilarius seiner Schrift beigefügt, sind verloren, nämlich sein Bericht an den Kaiser über das mündliche Bekenntniss des Auxentius und das auf die Ariminensische Synode bezügliche Document, welches Auxentius seinem schriftlichen Glaubensbekenntniss beigelegt. Nur das letzte findet sich den 12 Kapiteln der Denkschrift angehängt in den Handschriften. Die Denkschrift selbst nennt Hieronymus[1]) „ein feines Büchlein," und wohl mit Recht. Sie ist fein und zierlich in der Form und scharfsinnig in ihrem Inhalte[2]). Der erste und der letzte Gedanke ist Christus; der Adel der Gesinnung, welcher in der Kindschaft Gottes des Eingebornen sein Fundament und seine Hoheit hat, ist in dem Ganzen wie in dem Einzelnen sichtbar. Dies ist der Anfang: „Kostbar ist der Name Friede; schön ist die Idee der Einheit; doch wer ist darüber ungewiss, dass nur diejenige Einheit der Kirche und der Evangelien Friede sei, welche die Einheit Christi ist? Jener Friede, von dem er nach der Verherrlichung durch sein Leiden zu den Aposteln redete, den er bei seinem Hingange als Pfand für seinen ewigen Bund anvertraut hat, ist es, geliebte Brüder, den wir, da er verloren war, zu suchen, da er gestört war, herzustellen und da er wiedergefunden war, zu behaupten uns bemüht haben." Da ihm in Bezug auf die Arianer das Wort Antichrist entfallen, so erklärt er dies gleich in

1) De script. eccl. l. l.

2) Der ganze Bericht im obigen Texte über den Hergang der Sache in Mailand ist der Denkschrift entnommen. Scharfsinnig ist insbesondere der dogmatische Inhalt zu nennen.

dem Sinne, dass er nicht etwa das Böse in Person damit meine, sondern einfach jeden Gegner Christi, Jeden, der Christi Wesen und Würde in Abrede stellt und so sein Werk hemmt. Darnach klagt er, dass man menschliche Macht zu Hülfe rufe, um Gottes Sache zu schützen, dass man die Kirche Christi durch den Gegenstand weltlicher Ambition stützen wolle. „Ich bitte euch, ihr Bischöfe," ruft er aus, „die ihr das zu sein glaubet: welcher Wahl und Beifallsstimme haben die Apostel sich bedient, um das Evangelium zu predigen? Welche irdische Macht hat ihnen geholfen, Christum zu predigen und fast alle Völker von den Götzen zu Gott hinzuführen? Haben sie von dem Kaiser-Palaste etwa eine Würde angenommen, da sie im Kerker, nachdem sie gegeisselt worden, unter dem Klirren der Ketten Gott Hymnen sangen? Oder hat Paulus, da er auf der Weltbühne ein Schauspiel geworden, durch kaiserliche Edikte Christo seine Kirche versammelt? Er mag sich wohl mit dem Schutze eines Nero, oder Vespasian oder Decius gedeckt haben! Doch in Ernst, gerade bei dem Hasse dieser Kaiser erblühte das Bekenntniss der göttlichen Predigt. Jene, die Apostel, welche sich durch die Arbeit ihrer Hände ernährten, in Dachstuben, an verborgenen Orten ihre Versammlungen hielten, und offene Plätze und Festungen und auf Land- und Meerwegen fast sämmtliche Völkerschaften gegen Senatsbeschlüsse und kaiserliche Edikte durchzogen haben: — jene hatten wohl nicht die Schlüssel des Himmelreichs? Oder ernstlich gefragt: hat damals gegen den widerstrebenden Hass der Menschen Gott nicht augenscheinlich seinen mächtigen Arm ausgestreckt, als Christus um so mehr gepredigt wurde, je mehr das Verbot sich dagegen erhob?

Wehe, den göttlichen Glauben empfehlen sie durch weltliche Abstimmung; als wäre Christi Kraft dahin, so wird mit seinem Namen die Ambition weltlicher Macht vermischt! Die Kirche schreckt durch Exil und Kerker [1]); sie übt Zwang aus, dass man ihr glaube, die (einst) selbst dem Exil und Kerker übergeben worden ist [2]). . . . . . . Sie rühmt sich, von der Welt geliebt zu werden, da sie doch Christi Kirche nicht sein konnte, wenn die Welt sie nicht hasste." — Er klagt dann ferner darüber, dass die Wider-

1) Dies bezieht sich Alles auf Anschauung und Verfahren der arianischen Bischöfe.

2) Hier ist ein Wortspiel mit credere, welches im Deutschen sich nicht wiedergeben lässt. —

sacher Christi sich in Engel des Lichtes kleideten, wodurch die Verwirrung so gross geworden. Nachdem er dann im Allgemeinen die Methode der pannonischen Arianer charakterisirt, berichtet er die Geschichte mit Auxentius und kritisirt schliesslich ungemein scharfsinnig das geschriebene Glaubenssymbol des mailändischen Bischofs, auch die leisesten Spuren arianischer Spitzfindigkeit und Meinungsverhüllung aufdeckend und nachweisend. —

Hilarius erreichte so viel, dass die italienischen Bischöfe aufmerksam blieben und Auxentius nur im katholischen Sinne lehren durfte. Denn wenn er auch Ausdrücke gebrauchte, unter deren Hülle er, unlogisch genug, seinen Arianismus zu bewahren glaubte, so verstand ihn das Volk doch nur nach katholischer Auffassung. Trotzdem wirkte des Hilarius Warnung so nach, dass die unter Damasus wahrscheinlich im J. 369 gehaltene römische Synode den Mailänder Bischof excommunicirte [1]). Freilich bewog auch dieser kirchliche Spruch den Kaiser Valentinian, der beim besten Willen eine Abweichung der Lehre des Auxentius von dem Nicänischen Symbolum nicht erkennen konnte, keineswegs, ihn fallen zu lassen. So blieb er Bischof von Mailand bis an sein Ende. Er starb im J. 374. Das Beste war, dass er die Arianische Lehre nicht hatte verbreiten dürfen. Clerus und Volk zeigte sich bei der Bischofswahl katholisch. Es folgte aber jene rührende Wahl voll der ergreifendsten Scenen, die Wahl des Consulars Ambrosius, welcher damals noch Catechumen war [2]).

1) Mansi, T. III. p. 443. Vgl. Sozomen. VI. 23.
2) Socrat. IV. 30. Vgl. über ihn Sozom. VIII. 25.

Neue Schriften.

Kap. V.

Die schriftstellerische Thätigkeit des h. Hilarius hat durch seine Theilnahme an dem Kampfe, der während seiner bischöflichen Verwaltung die Christenheit bewegte und erschütterte, einen bestimmten Typus erhalten, wodurch seine Schriften leicht kenntlich sind. Man wird in Parteikämpfen häufig einseitig; aber Einseitigkeit ist bei diesem Kirchenlehrer nicht wahrzunehmen. Vielmehr ist das Eigenthümliche bei ihm, dass ihm Christus in der Art das Alpha und das Omega ist, dass die Herrlichkeit der göttlichen Natur desselben ihm aus allen Worten strahlt. Was er auch schrieb, immer lenkte sich wie naturgemäss die Rede auf den, welcher ihm Anfang, Mittelpunkt und Endziel der Geschichte, Wurzel und Krone des Menschengeschlechts war, auf den majestätischen König und Herrn, dessen Majestät selbstsüchtige und höfische Bischöfe angriffen. Dies giebt seinen Schriften Einheit, da sie sonst mannigfaltig sind.

Wenn durch das bisher Vorgeführte seine schriftstellerische Thätigkeit als eine reiche erscheinen muss, so steigert sich unsere Anerkennung durch die Erwägung, dass er das Meiste in der Verbannung schrieb, wo ihm die Hülfsmittel weniger zugänglich waren als in dem literarisch hervorragenden Aquitanien, und durch die Kenntnissnahme von den noch nicht erwähnten Schriften.

Hieronymus, der grosse Verehrer des h. Hilarius, der zu Trier sich das Buch über die Synoden eigenhändig abschrieb [1]) und seinen

1) Epist. VI. ad Florentium.

Schriften überall nachspürte, macht die auffallende Bemerkung, jener berühmte Bischof und Confessor seiner Zeit habe „durch ein kleines Büchlein gegen den Arzt Dioscorus gezeigt, was er in den Wissenschaften vermöge[1])" Diese Aeusserung ist um so merkwürdiger, als Hieronymus unmittelbar vorher die zwölf Bücher de Trin. erwähnt, welche doch in ihrer Art so meisterhaft sind. Aber es ist eine Beobachtung, die sich dem Leser unwillkürlich aufdrängt, dass Hilarius mit jedem Jahre reifer wird und sein Styl immer schöner und wirksamer. Musste doch Hieronymus sogar bei der dürren Aufzählung der Schriften des h. Hilarius in seinem Catalog der christlichen Schriftsteller das den letzten Lebensjahren des Heiligen angehörige Buch gegen Auxentius einzig in der ganzen Reihe durch ein lobendes Beiwort auszeichnen, indem er es mit dem Prädicate der „Eleganz" schmückte. Das Buch gegen Dioscorus ist nämlich ebenfalls nach der Heimkehr aus der Verbannung verfasst, und zwar zur Zeit der Herrschaft des Kaisers Julian. Darauf führt uns die nähere Angabe in dem Catalog bei Hieronymus, dass das Buch an den Präfekten Sallustius gerichtet gewesen. Unter den vielen Beförderungen, welche der junge Kaiser Julian im Anfange des Jahres 361 noch bei Lebzeiten des Kaisers Constantius zu seiner Befestigung vornahm, war auch die, dass er den Sallustius an die Spitze der gallischen Präfektur stellte[2]). Damals trug Julian äusserlich noch den Christen zur Schau; aber der neue Präfekt war Heide, ein kluger, milder Mann, dem die Christenverfolgung, zu welcher Julian hier und dort anfangs sich fortreissen liess, unangenehm war und der davon abrieth, so viel es seine Klugheit erlaubte[3]).

Er stieg so sehr in der Gunst des Kaisers, dass dieser ihn für das Jahr 363 sich zum Collegen im Consulate wählte, welche Ehre seit Diocletian und Aristobul einem Privaten nicht mehr zu Theil geworden war[4]). Schon vorher war er mit Julian in den persischen Krieg gezogen; er stand am Sterbelager des Kaisers und kehrte nach Gallien nicht zurück. Unter Kaiser Valens finden wir ihn im J. 365 als Präfekten des Oriens[5]). So kann also Hilarius ihm nur im J. 361 oder 362 sein Buch gegen Dioscorus

1) Epist. LXXXIII. ad Magnum.
2) Ammian. M. XXI. 8.
3) Theodoret. h. e. III. 11; Rufin, I. 36.
4) Ammian. M. XXIII., 1.
5) Ammian. M. XXVI. 5.

überreicht haben; denn er ist vor dem Brande des Daphnäischen Apollo-Tempels, welcher am 22. October 362 sich ereignete[1]), bereits im Gefolge des Kaisers fern von Gallien gewesen[2]). Nach dem Tode Julian's wurde er zum Kaiser einmüthig ausgerufen, allein er lehnte die Wahl ab wegen Kränklichkeit und hohen Alters[3]). Also unter diesem Präfekten in Gallien und beim aufglänzenden Stern des Kaisers Julian, während Christen verfolgt, und Gesetze erlassen wurden, welche denselben das Studium der classischen Wissenschaften untersagten, scheint in Aquitanien, vielleicht in Poitiers selbst, ein heidnischer Arzt das Christenthum bekämpft und die Gläubigen beunruhigt zu haben. In Hilarius hat er dann seinen überlegenen Gegner gefunden. Der Ausdruck des Hieronymus, dieser habe gezeigt, was er in den Wissenschaften vermöge, bezieht sich wohl besonders auf die classischen Wissenschaften. Er wird wohl bei gründlicher Bekämpfung der heidnischen Mythologie und Philosophie und bei der bündigsten Vertheidigung der christlichen Offenbarung es an keinem Glanze eines gallischen Rhetors haben fehlen lassen. Und da er sein Buch an den nach Suidas gar fein gebildeten und durch sein Alter schon ehrwürdigen Präfekten Sallustius richtete, so wird er sich der rücksichtsvollsten Sprache und der kunstreichsten Wendungen bedient haben. Der Verlust dieser Schrift ist um so mehr zu beklagen, als man daraus ohne Zweifel zu ersehen im Stande gewesen wäre, welche Stellung Hilarius zu dem denkwürdigen Reaktionsversuche unter Julian eingenommen habe. —

Hieronymus erwähnte ferner, Hilarius habe ein „Buch der Mysterien“ verfasst, und Coustant bezieht dies mit Recht auf die Liturgie, insbesondere auf den Messritus. Sein Aufenthalt im Oriente habe ihm Gelegenheit gegeben, heilige Gebräuche und rituelle Formen, die überhaupt der Erbauung förderlich, kennen zu lernen. Dadurch angeregt habe er, in die Heimath zurückgekehrt, den Ritus der occidentalischen (speciell der gallischen) Kirche bearbeitet, um denselben durchsichtiger und erbaulicher zu machen[4]). Dem muss beigestimmt werden. Während der ganzen ersten Periode der Kirchengeschichte, insbesondere die Zeit der Christen-

---

1) A. a. O. XXII. 13.
2) Theodoret. a. a. O.
3) Ammian. M. XXV. 5.
4) Vita S. H. e. i. sc. c. n. 111.

verfolgung hindurch, hatte man den Ritus, dessen wesentliche Gestaltung in verschiedenen Ländern die mündliche Ueberlieferung von verschiedenen Aposteln oder Apostelschülern herleitete, durch „ungeschriebene Unterweisung“ fortgepflanzt[1]). Nur die Ehrfurcht vor dem festgeglaubten apostolischen Ursprunge gab damals dem Ritus in seinem Kerne wenigstens ein sich gleichbleibendes Wesen. Aber die Väter waren der Ueberzeugung, dieser Kern könne und müsse sich den wachsenden Bedürfnissen der Christenheit gemäss entwickeln, und die Leitung dieser Entwicklung sei kraft des apostolischen Episcopats in ihre Hand gegeben. Nun ist aber gerade die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts die Zeit der rituellen Durchbildung, der festeren Gestaltung und des relativ künstlerischen Ausbaues der Liturgien. Es sind im Oriente die jüngeren Zeitgenossen des h. Hilarius, vor Allen Basilius der Grosse und Gregor von Nazianz, an die sich anschliessen Johannes Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien, welche die einheitlicheren Formen der morgenländischen Liturgien bestimmten, so dass sie als deren Schöpfer theilweise angesehen wurden. Im Abendlande gewann freilich die römische Liturgie fast ein Jahrhundert später ihre erste festere Gestalt unter Papst Leo I., und ihre relative Vollendung erst gegen Ende des sechsten Jahrhunderts; aber in anderen Kirchen des Abendlandes wurde die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts ebenfalls für die eigenthümliche Fortbildung einflussreich. In Mailand war es eben auch wieder ein jüngerer Zeitgenosse des h. Hilarius, nämlich der ebenso ernste als milde h. Ambrosius, welcher seine Kenntniss des orientalischen Ritus benutzend und von seinem eigenen tiefsinnigen Pastoralgeiste geleitet, die berühmte Mailändische Liturgie schuf und weithin Anregung in die abendländischen Kirchen brachte. Alle anderen abendländischen Liturgieen haben erst später eine bestimmtere Gestaltung erlangt, ausgenommen vielleicht die gallische.

Die christlichen Archäologen haben in der altgallischen Liturgie Aehnlichkeit mit den orientalischen Riten erkannt, über deren Ursprung man es an Conjekturen nicht hat fehlen lassen. Nur die einzige historisch zuverlässige Angabe über den Ursprung jener Aehnlichkeiten ist dabei übersehen worden und unbenutzt

1) Basil. M. de Spir. s. c. 27: die *ἄγραφος διδασκαλία* ist das Ueberlieferungsprincip.

geblieben, nämlich der Hinweis des h. Hieronymus auf das von Hilarius verfasste „Buch der Mysterien." Hilarius hat noch vor jenen Männern, welche durch ihre liturgischen Arbeiten im Orient und im Occident Ruhm erlangt, die geschickte Hand an's Werk gelegt und mit Hülfe der orientalischen liturgischen Traditionen die Liturgie der Kirche von Poitiers ausgebildet und in reicherer, festerer Gestalt hinterlassen. Da nun Hilarius den gesammten gallischen Episcopat im Kampfe gegen den Arianismus führte und er es war, der auf den Synoden Galliens die orthodoxe Dogmatik diktirte, so ist der Schluss berechtigt, dass auch seine Liturgie in demselben Umfange maassgebend geworden ist. Allerdings hat vor der Einführung der römischen Liturgie in Gallien durch die äussere Gewalt Karls des Grossen eine allgemeine Uniformirung des Ritus dort nicht stattgehabt; es behauptete bis dahin jeder Metropolitanverband, jede Kirchenprovinz eine besondere Einheit und Eigenthümlichkeit[1]), aber Hilarius bewirkte durch seine Anregung allenthalben weitere Fortbildung und gewiss auch Annäherung zur grösseren Einheit. Der Massiliensische Presbyter Musaeus und der berühmte Sidonius, der, nachdem er im J. 467 Präfekt von Rom gewesen, um 473 Bisehof von Arvern in Aquitanien wurde, haben im 5. Jahrhundert sein Werk fortgesetzt und sind mit ihm die Begründer der gallican. Liturgie.[2]).

Angelo Mai fand in einem Handschriften-Catalog des Benediktiner-Klosters auf dem Berge Casino noch das Buch des h. Hilarius de mysteriis verzeichnet; allein die Nachforschungen, welche er darauf hin in jenem Kloster anstellte, waren fruchtlos[3]). Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, dass in der noch vorhandenen älteren gallicanischen Liturgie die Frucht der liturgischen Arbeit des Kirchenlehrers mit erhalten ist. —

Es ist früher hervorgehoben worden, Hilarius sei recht eigentlich ein biblischer Theologe. Die h. Schrift war ihm im vollsten Sinne des Wortes das Buch der Bücher. Er hat die vier Evangelien mit grosser Liebe abgeschrieben, so dass man dies Exemplar überaus werth hielt und darüber wie über einen Schatz ver-

---

1) Mabillon, Musaeum, Italicum. I. S. 273—397 (Sacramentarium Gallicanum).

2) Mabillon, De Liturgia Gallicana, p. 28—29. Ueber Sidonius vgl. Gregor von Tours, Fränkische Geschichte, II. 21. ff.

3) Novae Patrum Bibliothecae T. I. p. 472.

fügte. Der h. Perpetuus, Bischof von Tours vermachte dasselbe im Jahre 474 testamentarisch dem Bischofe Euphronius von Autun. Doch die Kirche des heiligen Gatian zu Tours bewahrt eine uralte lateinische Handschrift, welche für die des heiligen Perpetuus gehalten wird, der das Testament geändert habe nachdem Euphronius vor ihm gestorben sei. Der Aquitaner Druthmar, Mönch zu Corvey im 9. Jahrhundert, erzählt, er habe ein griechisches Evangelienbuch gesehen, von welchem die Ueberlieferung gesagt, Hilarius habe es geschrieben [1].

Sein Blick wurde ungemein erweitert, als sich ihm der Reichthum der Alexandrinischen Schule erschloss mit ihrer Fülle religiöser Poesie. Die eben in ihrer Blüthe stehende Antiochenische Schule kann ihm nicht fremd geblieben sein; doch wissen wir, dass er sich mit Begeisterung dem glänzenden Chor der Alexandriner angeschlossen und vor Allem den tiefsinnigen Origenes liebgewonnen und seine schriftstellerischen Leistungen dem Abendlande zugänglich gemacht hat. Hieronymus stellt ihn in seiner Apologie gegen Rufin als Muster eines Interpreten auf und sagt, er habe ungefähr 40000 Verse der Erklärung des Origenes zu dem Buche Job und zu den Psalmen übertragen. Die Psalmen waren, wie uns Hieronymus weiter in seinem Catalog berichtet, selbstständiger, das Buch Job mehr Uebersetzung, jedoch auch nur sinnentsprechend, in genialer Wiedergabe der Gedanken. Der Commentar zu Job, der gewiss reich an eigenthümlichen Schönheiten war, ist verloren, wenigstens bis jetzt nicht aufgefunden. Zwei kleinere Fragmente bei Augustinus [2]) zeigen Geist und Sprache des h. Hilarius. Schon der erste Satz in dem ersten Fragmente von „dem verlorenen und wiedererlangten Adel der ersten seligen Schöpfung“ ist in seinem geistreichen Gedanken und Ausdruck überzeugend für die Echtheit. Augustinus weist darauf hin, dass der Commentar in Form der Homilien abgefasst war.

Hieronymus meldet ferner in seinem Catalog, es sagten einige, er habe auch das Hohelied erklärt. Wenn er es nicht gethan, ist es zu verwundern, da die Trias heiliger Poesie: Job, Psalmenbuch und Lied der Lieder seinen Geist vor allen Schriften des alten Testaments mächtig anziehen musste. Allein historisch ist darüber weiter keine Bestätigung erfolgt. — Hieronymus berichtet an der-

1) Die Notizen hierüber hat Constant gesammelt. Vita S. Hil. n. 112.
2) August. Contr. Jul. l. II. c. 8. De nat. et grat. c. 62.

selben Stelle ausserdem bestimmt, es existirten einige Briefe von ihm an verschiedene Adressen. Die grösseren Sendschreiben an den Episcopat der gallischen Präfektur, an Kaiser Constantius und gegen Auxentius können hiermit nicht gemeint sein, da Hieronymus dieselben besonders aufzählt. Jene ausserdem erwähnten Briefe sind verloren. Nun hat Trombelli, der Zeitgenosse des Muratori, in einem Codex der Briefe und kleineren Abhandlungen des h. Augustinus einen längeren Brief ohne Ueberschrift gefunden, den er aus innern Gründen dem h. Hilarius glaubt zueignen zu müssen. Allein er hat nichts wahrscheinlich gemacht, als dass dieser Brief noch aus dem 4. Jahrhunderte stammen kann. Wenn nämlich auch die Einwendungen des gelehrten Muratori, die dieser in einem Briefe an den Herausgeber erhob, nicht unwiderleglich waren, so geht doch erstens, was Trombelli mit seinen Argumenten erreicht, nicht über den Werth einer immer noch bestreitbaren Conjektur hinaus, und zweitens drängen sich doch ernste Bedenken dagegen auf. Man vermisst vor Allem die Hilarianischen Feinheiten in der Sprache und die rethorische Sorgfalt. Hilarius würde z. B. wohl niemals gleich im ersten Kapitel einer Schrift den „David gloriosus" und den „gloriosus Evangelista" Johannes vorführen. Der Brief ist zwar dogmatisch klar und sehr schön, aber derselbe erreicht doch keineswegs die classisch biblisch-dogmatische Sprache über die Doppelnatur in Christo, wie sie in den Werken de Trin. und de Syn. sich wirksam erweist. Ganz charakteristische Wendungen fehlen, die sonst dem Hilarius geläufig sind, wie oft er auch auf den Gegenstand eingeht. Die Lehre von dem h. Geiste wird zweimal darauf beschränkt, dass es in Betreff seiner als nothwendig für den Unterricht bezeichnet wird, dass man lehre, Er inspirire, oder belebe, Er heilige oder befestige, wobei die beliebten Lehren des h. Hilarius vom h. Geiste unberücksichtigt bleiben. Auch enthält der Brief Ausdrücke, die in den gesammten Schriften des Hilarius nicht vorkommen. Mag dies genügen zur Erweisung der Unechtheit. Die Bedenken liessen sich vermehren. Jedoch sei hier wiederholt, dass jene Abhandlung, die übrigens kaum Spuren der Briefform erkennen lässt, werthvoll erscheint als ein köstliches Denkmal des christlichen Alterthums [1]).

1) Diese sog. S. Hilarii epistola seu libellus ist mit Trombelli's kritischer Vorrede, mit reichem Commentar und Dissertationen wieder abgedruckt in dem Patrologiae Cursus von Migne, T. X. p. 727. ff.

Kehren wir aber zur Schrifterklärung zurück. Es wird wohl nicht leicht Jemand vermuthen, dass Hilarius, nachdem er seine schriftstellerische Wirksamkeit durch den Commentar zu Matthäus so erfolgreich eröffnet hatte, sich für immer von der Erklärung des neuen Testamentes abgewandt habe. Es ist auch das Gegentheil von dem Alterthume bezeugt. Pitra, der edle Benediktiner, welcher in die Fussstapfen seiner gelehrten Vorfahren mit Ruhm getreten ist, hat die Hinweisungen auf weitere Erklärungen neutestamentlicher Schriften durch den h. Hilarius gesammelt[1]). Der h. Augustinus zunächst führt eine Hilarianische Interpretation der Stelle Römer V. 12. an,[2]) welche in den erhaltenen Schriften in dieser Form nicht vorkommt. Das früher erwähnte in der Vatican-Bibliothek befindliche Handschriftenverzeichniss von Monte Casino bietet ausser dem Hinweis auf das Buch von den Mysterien auch noch den Titel dar: „In epistolas septem katholicas". Aber es steht auch noch besonders der Traktat zum Römerbrief in einem alten Catalog des Klosters Bobbio verzeichnet[3]). Ausserdem bringen Mai und Pitra das Citat eines Commentars zu einem Briefe an Timotheus von der zweiten Synode von Hispalis (Sevilla) unter dem h. Isidor mit einem allgemeineren des griechischen Patriarchen Joannes Veccius, wonach Hilarius überhaupt Commentare „zu dem Apostel" geschrieben habe[4]). Es wird Jeder gern zugeben, dass jene Citate zusammengenommen die Bekanntschaft des christlichen Alterthums mit Hilarianischen Erklärungen Paulinischer Briefe hinlänglich constatiren, dass jene auch eine historisch keineswegs grundlose Ueberlieferung zur Voraussetzung haben, und dass sie endlich mehr als hinreichten, um Männer wie Mai und Pitra mit Sehnsucht nach Auffindung so werthvoller Schriften zu entflammen und zu unablässigem Suchen anzutreiben. Dass sie diesen Antrieb erfahren, bekennen beide[5]) und beide suchten und fanden. —

Pitra kam in die Gelegenheit, einen grossmächtigen Codex aus dem neunten Jahrhunderte mit zierlichster Schrift, dessen

---

1) Spicilegium Solesmense, T. I. p. XXVI.

2) Contr. d. epist. Pel. IV. 4.

3) Muratori, Antiqu. III. 818.

4) Ang. Mai, Spicilegium Rom. T. VI. Praef. p. 35. u. a. a. O. Pitra, l. l.

5) A. a. O. Mai: In hoc igitur augendi Hilarii, si fieri possit, cogitatione defixus . . . . . . Pitra: Quanti igitur pretii foret opus integrum diu mecum reputans, nullam omiseram occasionem Paulinos interpretes in codicibus excutiendi . . . .

Titel war: Incipit tractatus s. Ambrosii in epistolis beati Pauli Apostoli, einzusehen. Der Codex gehörte früher in die Bibliothek von Alt-Corvey und befindet sich jetzt in der Stadt-Bibliothek von Amiens. Pitra entdeckte zuerst, dass die Brieferklärungen von dem 4. Paulinischen Briefe (an die Galater) bis zum 13. (an Philemon) denselben Verfasser haben, und er gewann die Ueberzeugung, dieser sei nicht der Ambrosiaster, wie man geglaubt hatte, sondern kein Geringerer als der h. Hilarius von Poitiers. Es wäre also die Ueberlieferung, als jene Handschrift vor tausend Jahren angefertigt wurde, in Bezug auf den rechten Verfasser verloren gegangen und ein anderer Name untergeschoben worden. Der Codex enthält keine Andeutung des Namens Hilarius; und so baut Pitra nur auf innere Gründe und stellt eine Conjektur auf, welche durch die ebenso gelehrt als künstlich construirte Geschichte des Commentars (Proleg. S. XXXII.—XXXIV.) eine weitere Stütze nicht gewinnt, aber aus folgenden kritischen Gründen hergeleitet wird:

1) besteht ein inniger Zusammenhang der einzelnen Theile, die regelmässig auf einander bezogen werden;

2) beruft sich der Verfasser darauf, dass er die Evangelien erklärt habe mit besonderer Beziehung auf die Evangelien des Matthaeus und des Johannes, die Hilarius ebenfalls commentirt hat;

3) er bekämpft eine Reihe von Häresien, von denen die letzte, die der Photinianer, um das J. 360 entstanden ist;

4) er nennt keine andern Autoren als diejenigen, welche Hilarius zu nennen pflegt;

5) er charakterisirt seine Zeit, in der er schreibt, als die Zeit der Liebe, nicht mehr die Zeit der Verfolgung; dann aber redet er auch wieder von Erneuerung der Verfolgung (wie unter Julian) und von dem Fortleben des Heidenthums; dazu noch viele Nichtgetaufte; wenige Bischöfe, in jeder Provinz zwei, höchstens drei;

6) der Verfasser schreibt in einer grossen Stadt mit römischer Cultur;

7) es ist von Aufruhr die Rede, der auf die Bagauden hindeutet;

8) hierzu kommt Uebereinstimmung der Hauptlehren;

9) dieselbe Interpretationsweise der h. Schrift;

10) häufiger Gebrauch des Origenes und der ältern griechischen Interpreten;

11) Gebrauch der vorhieronymianischen Uebersetzung des A. und N. T;

12) der Styl des gallischen Rhetors, jener griechische Schmuck und die Eigenthümlichkeit im Ausdruck und in der Satzfügung, Lebendigkeit.

In Erwägung aller dieser Gründe schrieb Pitra dem h. Hilarius, auf den sie alle zu führen schienen, jenen Commentar der bezeichneten zehn Paulinischen Briefe ohne Bedenken zu. Er lässt aber andern Lesern daraus ein Bedenken entstehen, dass der Styl doch nicht die Hilarianische Eleganz und Vollendung zeige; und er sucht dasselbe zu entkräften durch das Zugeständniss, es liege hier allerdings keine saubere und polirte Arbeit von des Hilarius eigener Hand vor, vielmehr nur die Aufzeichnung von Schnellschreibern, die, während Hilarius frei und auch wohl aus dem Stegreif zum Volke geredet, Manches schülerhaft aufgeschrieben, so dass der Anfertiger des Corbejenser Codex es sogar an den Rand oder unter den Text setzen zu müssen meinte, damit Andere beurtheilten, ob es echt sei. Das ist nun freilich ein Zugeständniss von der weitesten Art. Es wäre geeignet, die Echtheit noch fest zuhalten, wenn diese sonst durch die vollgültigsten Zeugnisse und Citate der Zeitgenossen gesichert wäre; so aber entzieht es allen innern Gründen die Kraft. Doch fassen wir diese noch näher in's Auge. Die Nummer 3, 5 und 11 weisen nur auf die Zeit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts; 7 ist zu unbestimmt; 6 führt uns eher nach Rom als nach Poitiers; 4, 8 u. 10 charakterisiren eine ganze Richtung und könnten allenfalls den Gedanken an einen Schüler des Hilarius aufkommen lassen; 9 kann nicht eingeräumt werden, da die Interpretationsweise der h. Schrift nicht die des h. Hilarius ist. No. 12 wäre die Hauptsache; aber es fehlt dem Styl nicht blos die Eleganz und Vollendung, sondern der ganze Charakter; auch ist der Ausdruck durchaus nicht so übereinstimmend, indem neben solchen, die Hilarius anwendet, nicht wenige ihm fremde vorkommen. No. 2 beweist gegen die Autorschaft des Hilarius, denn dieser hat keinen Commentar zu Johannes geschrieben. Wenn Coustant dieses behauptete, wie Pitra sagt, so müsste er es vor Allem beweisen; allein er behauptet es auch nicht. Er sagt nur, Hilarius habe auch einen grossen Theil des Johanneischen Evangeliums erklärt, indem dies ihm zahlreiche Stellen für den Beweis der Gottheit Christi dargeboten, — den er nämlich geführt in dem Werke de Trin., zu welchem Cou-

stant mit dieser Bemerkung gelangt. Da also jener Verfasser der Erklärung der zehn Briefe ausdrücklich erklärt, er habe einen Commentar zu dem Evangelium des Johannes geschrieben, es aber nicht zu erweisen ist, dass Hilarius einen solchen verfasst habe, so ist hierin ein Gegenargument. No. 1 endlich beweisst nichts, oder wenn es urgirt wird, ebenfalls das Gegentheil[1]). Da für Hilarius als Verfasser des in Rede stehenden Commentars der 10 Briefe des Apostels kein einziges direktes Zeugniss der Ueberlieferung spricht, so bleibt dem, der ihm denselben zuschreibt, die ganze Beweislast. Jedoch sei hier noch eine Bemerkung gestattet. An Hilarius ist, wo er sich mit der Bibelexegese beschäftigt, die alexandrinische Schule nicht zu verkennen; an dem Verfasser jenes Commentars ist sie nicht zu erkennen. Am Anfange der literarischen Thätigkeit des Kirchenlehrers steht der Commentar des Matthäus, so ziemlich am Schlusse die Erklärung der Psalmen: in dem ersteren wie in dem letzteren Werke herrscht ein tiefer mystischer Sinn, Begeisterung erzeugend und nährend, eine vor Allem weltumfassende und welthistorische Typik; in dem Commentar des Anonymus ist weder Mystik noch Typik vorherrschend, sondern eine Nüchternheit, die bei aller Schönheit der Gedanken oft der Kälte nahe kommt[2]). Wie schwer es auch ankommt, der köstliche Fund scheint vorläufig auf seinen innern Werth beschränkt des glänzenden Namens des Hilarius beraubt werden zu müssen.

Pitra hat ferner unter dem von ihm gewählten Titel eines Fragments von einem Commentar des h. Hilarius zu den ersten Kapiteln der Genesis eine Abhandlung über den Sündenfall veröffentlicht. Der handschriftliche Titel: „Von dem Baume, bei welchem die Kenntniss des Guten und des Bösen war", ist jedoch vorzuziehen. Es ist eine systematisch zusammenhängende an dem Faden der biblischen Erzählung sich fortspinnende in sich abge-

---

1) Wie sehr Gedanke und Form oft abweicht, mag aus folgendem Beispiel ersehen werden. Bei dem Anonymus heisst es: Matthaeus ad aliam genealogiam descendisse videtur, Lucas vero ad aliam coactus est venire narrationem ab illis quaestionibus, quae tunc vel moveri videbantur (Pitra, l. l. XXVIII.). Dagegen bei Hilarius: Gradum, quem Matthaeus in ordine regiae successionis ediderat, Lucas in sacerdotali origine computat. (In Matth. I, 1.). So ungleich kann Hilarius sich nie werden.

2) Wenn der Verfasser einer Schule angehörte, könnte man eher an die antiochenische als alexandrinische denken.

rundete und durchsichtige Arbeit. Sie ist geistvoll und sinnig; auch die Sprache ist schöner als die jenes Paulinischen Commentars: allein Coustant hat doch recht, wenn er sagt, sie habe von Hilarius nur den Namen in dem Titel[1]). Doch diese an sich vortreffliche Abhandlung und einige Fragmente einer Psalmenerklärung sowie einen bilderreichen Weihnachts-Hymnus in Hexametern, welche unter dem Namen des Kirchenlehrers mitgetheilt werden, hält Pitra selbst nicht für echt[2]).

Auch Angelo Mai freute sich, nicht umsonst gesucht zu haben. Lange freilich blieb sein Fund beschränkt auf das oben angeführte kleine griechische Citat.

Endlich entdeckte er aber in der grossen „mit sehr alten longobardischen Buchstaben" geschriebenen vaticanischen Handschrift Nr. 4222. zwei Homilien oder Abhandlungen über die Anfänge der Evangelien des Matthäus und des Johannes, welche von dem Codex ausdrücklich dem h. Hilarius zugeeignet werden. Die erste Homilie über Matthäus kannte schon Thomas von Aquin. Ein Citat bei diesem machte den neueren Kritikern viel zu schaffen, indem es den Gedanken enthielt, Maria, die jungfräuliche Gottesmutter, sei von dem Augenblicke an, wo die Kraft des Allerhöchsten sie überschattet, bis zur Geburt des göttlichen Kindes von einem Lichtschleier umhüllt gewesen, so dass ihr Glanz den Joseph gehindert, sie von Angesicht zu erkennen. Man glaubte einen solchen Gedanken dem h. Hilarius nicht zuschreiben zu dürfen. Angelo Mai bemüht sich nun mit vieler Gelehrsamkeit nachzuweisen, dieser Gedanke reiche allerdings in die Zeit des h. Hilarius hinauf. Es scheint aber nicht nothwendig, so viel Gewicht hierauf zu legen, da man, die Sache an und für sich genommen, eigentlich weder für noch wider daraus argumentiren kann. Denn ganz eigenthümliche geistreiche Gedanken, die überraschen, pflegen sorgfältige Schriftsteller nicht leicht zu wiederholen, und so kommen sie in der Regel nur einmal vor. Es fragt sich bei einem so streng biblischen Theologen wie Hilarius zuerst,

---

1) S. Hil. P. Opp. Praef. no. 28. Will man die Art und Weise kennen lernen, wie Hilarius von dem Sündenfalle spricht, so vergleiche man vor Allem die Parallele zwischen der Versuchungsgeschichte des ersten und des zweiten Adam in dem Commentar zu Matth. c. III. 1—5.

2) Spicil. Sol. I. p. 49—170.

ob ein solcher Gedanke nicht seinem dogmatischen System widerspricht; und dies ist nicht der Fall. Dann aber fragt es sich, ob derselbe nicht seinen eigenen Erklärungen entgegenstehe. Hiervon hernach. Uebrigens haben die beiden Homilien durch jenen gelehrten Streit keine neue positive Stütze erhalten. Thomas von Aquin kann wohl Zeuge für das 13. Jahrhundert sein, aber nicht für das vierte. Das Ansehen der Handschrift aber ist nicht so unbedingt, dass der Styl nicht in Betracht kommen dürfte. Der Einwand Angelo Mai's gegen Coustant, er kenne nicht den ganzen Text, trifft jetzt den Kritiker nicht mehr, da derselbe vollständig abgedruckt ist [1]). Wie verhält es sich also mit dem Styl?

Der Styl entbehrt aller Eigenthümlichkeiten des Hilarianischen; er ist auffallend breit, schlaff und ohne jede Eleganz [2]). So schreibt Hilarius niemals. Dazu kommt eine grosse Wortarmuth und unsicherer Satzbau.

In Bezug auf die erste Abhandlung ist bemerkenswerth, dass der Name des Matthäus darin öfter vorkommt, als in dem ganzen Commentar, den Hilarius zu dessen Evangelium geschrieben hat. In diesem wird auch der Name einfach gebraucht, während derselbe in jener auf Einer Seite dreimal das Prädicat Sanctissimus erhält (S. 479.). So findet sich hier auch der „heiligste Jacob" (478.), der „heiligste Moyses" (478 und 484.) und der „heiligste Esaias" (482.) ein, während in der echten Hilarianischen Erklärung des Matthäus die Patriarchen und die Propheten wie die Apostel, von denen besonders Johannes und Petrus sehr oft erwähnt werden, stets ohne solches Prädicat erscheinen. In den übrigen Schriften erhält Paulus zuweilen das Prädicat beatus, ein oder zweimal beatissimus, in der Regel aber kein Beiwort. Fasst man die sachliche Seite in's Auge, so springt die Unechtheit noch

1) Nova P. P. Bibl. T. I. p. 477-490.

2) Hier ein Beispiel (S. 481): Der Verfasser sagt, es ziehe Matthäus sich den Schein der Lüge zu, der da berichte, es gäbe von der babylonischeu Gefangenschaft bis auf Christus 14 Generationen, zähle deren aber nur 13 auf. Sed quia novissima . . . . . . inveniatur. Hiernach könnte er in seiner Schreibweise vollkommen deutlich fortfahren: Sequitur spiritalis generatio, quae licet numeretur inter carnales, non tamen in eo numero inveniatur. Allein er schiebt fünf ganz überflüssige Sätze der lästigsten Wiederholungen dazwischen ein: Ideo necesse est . . . . inveniuntur. Auf das dreimalige invenire in kurzen Zwischenfällen sei ebenfalls aufmerksam gemacht; es kommt auf derselben Seite noch öfter vor.

mehr hervor. Ein Prooemium zu dem echten Commentar des Matthäus liegt hier nicht vor; denn es werden dieselben Stellen besprochen, wie in dem wirklichen Eingange dieses Werkes. Wie der Schluss zeigt, war der Titel: „Untersuchung über das Geschlechtsregister unseres Herrn Jesu Christi“ [1]). Sie ist verstümmelt, wie ein Selbstcitat des Verfassers über seine Vergleichung des Matthäus mit einem Adler andeutet (S. 481.). So viel ist aber ersichtlich, dass dem Autor, wer er auch sei, der Hilarianische Commentar zu Matthäus bekannt gewesen und dass er ihn benutzt hat. Doch weicht er an verschiedenen Stellen ab, z. B. gerade in der Erklärung des „Nichterkennens“ der h. Jungfrau von Seiten Josephs, welches sehr geistreich auf den geheimnissvollen Lichtschleier als auf seine Ursache zurückgeführt wird, während Hilarius selbst auch eine Erklärung giebt, — aber eine ganz verschiedene [2]).

Ein anderes Beispiel der Abweichung ist die Erklärung des Grundes, warum in der Aufzählung der Generationen zwischen der babylonischen Gefangenschaft und Christus die vierzehnte nicht genannt werde [3]). Am auffallendsten und fremdartigsten für Hilarius — um von Anderem abzusehen — ist indessen die Beziehung der dreimal vierzehn Generationen [4]) auf die in drei verschiedenen Maassen verheissene Frucht in dem Gleichnisse vom Säemanne, welches der Verfasser jener Untersuchung über das Geschlechtsregister Jesu Christi in seine Betrachtung hereinzieht. Die erste Zahl 14 soll die hundertfältige Frucht sinnbilden, nämlich den heroischen G l a u b e n bis zum Martyrium; die zweite die sechzigfältige Frucht oder die J u n g f r ä u l i c h k e i t, und endlich die dritte die dreissigfältige Frucht oder die (gewöhnliche christliche) T u g e n d, und schliesslich zeigt dem Verfasser der Terdecusquartus von Generationen und Samen sogar noch „ohne Zweifel die Dreieinigkeit des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes“! [5])

1) Quaestio generationis Jesu Christi domini nostri.

2) Comment. in Matth. I. 3.: C o g n o s c i t u r itaque p o s t p a r t u m, id est, t r a n s i t i n c o n j u g i s n o m e n.

3) Hil. Comm. in Matth. I. 2. 3. f. und Angelo Mai p. 481. n. 7.

4) Facit tres ordines ter decusquartus, quo fiunt quadraginta duo. — mit diesen Worten leitet er seine Allegorie ein, obgleich er im Verlaufe seines Spiels von der Zahl 42 gar keine Anwendung macht.

5) Quique tres ordines generationum et seminum sine dubio trinitatem patris et filii et spiritus sancti demonstrant.

Es möge auch nicht unbemerkt bleiben, welchen Verdacht das Spiel mit den drei Orden nahe legt, nämlich, dass der Verfasser im dreizehnten Jahrhundert gelebt habe, wo der sogenannte „dritte Orden“ so berühmt wurde durch seine wohlthätige Wirkung auf das sociale Leben in Italien. Es ist jedenfalls zu beachten, dass der Verfasser in dem Bewusstsein verstanden zu werden einfach schreibt: „Die dreissigfältige Frucht, dem dritten Orden entsprechend (wird versinnbildet durch die vierzehn Generationen), von dem Wegziehen nach Babylon bis auf Christus“ [1]). Dass die dreissigfältige Frucht, welche durch diesen dritten Orden gezeitigt wird, die Tugend sei, (was übrigens mit der Bestimmung jenes dritten Ordens des 13. Jahrhunderts genau übereinkommt), wird an dieser Stelle gar nicht hervorgehoben, sondern erst viel später, woraus es klar ist, dass der Verfasser in dem ordo tertius einen technischen Ausdruck anwenden will. So viel steht hiernach fest, dass der Verfasser der heilige Hilarius von Poitiers nicht sein kann. Wem dieses aber noch nicht feststände, der möchte mit Nutzen darüber nachdenken, wie doch Hilarius in seinem Commentar zu Matthäus. (XIII. 1.) sagen könnte „über die von dem Herrn selbst bereits ausgelegten Parabeln zu reden sei überflüssig“, wenn er die Parabel von dem Säemanne, deren Erklärung er durch diese Bemerkung ausweicht, in dem Prooemium oder sonst irgend wo, und noch dazu mit so auffallenden Allegorien, erklärt hätte.

Die Abhandlung über den Anfang des Johanneischen Evangeliums ist zwar gleichmässiger und etwas sorgfältiger geschrieben, doch leicht kenntlich als von demselben Verfasser herrührend. Sie beginnt gleich mit dem „heiligsten Evangelisten Johannes“, und auch der „heiligste Moyses“, der „heiligste Esaias“ und der „heiligste Samuhel“ kommen vor. Wer aber den Unterschied zwischen diesem Exegeten und dem h. Hilarius, selbst wenn er mit dem grossen Kirchenlehrer nicht sehr vertraut ist, handgreiflich finden will, der vergleiche die in Rede stehende Abhandlung mit der Hilarianischen Erklärung desselben Schrifttextes in dem Werke de Trin. (II. 12—22.).

Die kurze Erklärung der Heilung des Gichtbrüchigen (Matth. IX. 2. ff.), welche Mai aus dem vaticanischen Codex 6454 (f. 290.)

1) Tricesimus autem fructus ordini tertio conveniens a transmigratione Babylonis ad Christum.

abgedruckt hat (pag. 490.), ist, wie der Herausgeber mit Recht behauptet, an sich des h. Hilarius nicht unwürdig; allein der Umstand, dass der Verfasser jener Erklärung mit Nachdruck zweimal hervorhebt, der Gichtbrüchige sinnbilde das jüdische Volk[1]), während Hilarius in seinem Commentar zu Matthäus ebenso ausdrücklich „die Gesammtheit der Heiden" in demselben zur Heilung sich darbieten lässt[2]), und dazu der ganz abweichende Charakter der Auslegung ist doch ein sehr triftiger Grund, auch dieses Stück als unecht zu bezeichnen.

Es möge hier noch hingewiesen werden auf das, was Coustant in der Vorrede zu seiner Ausgabe (S. VI—XI.) über die verlorenen Werke des h. Hilarius erörtert hat. Man fühlt sich gedrungen, über schwere Verluste zu klagen, worauf auch noch einige kleinere Fragmente hindeuten[3]). Aber demjenigen, der sich mit Liebe in das reiche Leben des h. Hilarius versenkt, öffnet selbst die Erwähnung solcher Verluste einen neuen Blick in die Fülle seiner h. Wissenschaft. Wir sehen ihn so unablässig dem Sinne der h. Schrift, den Gedanken Gottes in der Offenbarung nachgehen, erkennen seine Lieblingsneigung in der Auswahl der Stücke des alten wie des neuen Testamentes, welche er besonders erklärt, und haben in dem Streben der Nachwelt, Verlorenes von seinen Schätzen wiederzubringen, den Reflex der Begeisterung, welche seine Arbeiten hervorriefen.

Doch ist uns ein gar herrlicher Schatz noch aufbewahrt, der es werth ist, dass wir mit aller Musse ihn kennen lernen: die Psalmenerklärung.

---

1) Paralyticus omnibus membris debilis est persona populi Judaici; und ferner: figura est Judaici populi.

2) Jamque in paralytico gentium universitas offertur medenda.

3) Bei Coustant p. 1365. ff.

Der Commentar zu den Psalmen.

a) Historisch-Kritisches.

Kap. VI.

Hilarius hatte aus dem Exil nicht bloss Siegesgewissheit mitgebracht in die Heimath, in der er viele Triumphe bei andauernder Polemik erlebte, sondern auch die Freudigkeit eines köstlichen Besitzes im Reiche Gottes. Wenn er sich in die Beschauung der Schönheit der ewigen Wahrheit versenkte oder in die Betrachtung des unendlichen Erbes, welches er auf den Titel der Gotteskindschaft mit Zuversicht erhoffte, dann konnte er in sinniger Ruhe und Freude beharren, als ob es keinen Streit in der Welt gäbe. Und so belauschen wir ihn nicht selten in seinem Commentar der Psalmen. Die Echtheit dieses Commentars steht so fest, dass hier jeder neue Beweis überflüssig ist.

Hieronymus kannte Psalmenerklärungen des h. Hilarius für den ersten und zweiten Psalm und für die Reihen von 51—62 und von 118—150 [1]). Wir besitzen deren mehrere. Jener spricht keine Vermuthung aus, ob dieser alle Psalmen erklärt habe, und die übrigen ihm nicht zu Gesicht gekommen seien; aber über die Eigenthümlichkeit des Werkes äussert er sich dahin, es sei eine Nachahmung des Psalmen-Commentars, den Origenes hinterlassen; Einiges habe er auch von dem Seinigen hinzugefügt [2]).

---

1) De script. eccl. 100.

2) A. a. O. . . . in quo opere imitatus Origenem, nonnulla etiam de suo addidit.

Diese Aeusserung könnte zu Missverständnissen führen, insbesondere zu der irrigen Meinung, als hätten wir es hier nur mit einer Uebersetzung zu thun. Die Sache verhält sich also.

Das morgenländische Exil war dem h. Hilarius die fruchtbarste Bildungsschule. Seine Weltanschauung, die in ihrer idealen Innerlichkeit das Gepräge der Unermesslichkeit einer göttlichen Schöpfung an sich trug, wurde nun auch in ihrem realen Inhalte durch vermehrte Erfahrung erweitert. Eine neue Welt ging ihm auf, er lernte ihm fremdartige, aber in ihrer Art berechtigte Standpunkte kennen und achten und gewann jene Milde in der Beurtheilung Anderer, die wir an ihm bewundern. Aber er drang auch in den Reichthum geistiger Entwickelung der morgenländischen Kirche, welche die beiden welthistorisch gewordenen christlich-wissenschaftlichen Schulen von Antiochien und von Alexandrien besass. In Asien kann ihm die Leistung der Antiochenischen Schule nicht fremd geblieben sein, und wir ersehen es auch deutlich und häufig genug aus seinen Schriften, dass er ihre Richtung kennt und ihr Princip anwendet, nämlich überall dort, wo er die Dogmen als Inhalt der übernatürlichen Offenbarung resp. der h. Schrift festzustellen sucht, also namentlich in der Schrift de Trin. und in dem Buche über die Synoden wie in seinen Sendschreiben überhaupt. Dagegen wandte sich sein Herz mit wahrhaft glühender Liebe den reichen Geistesblüthen der Alexandrinischen Schule zu, wo es sich um das Verständniss und um die speculative Erfassung des gesicherten Dogmen-Inhaltes handelte. Im allegorischen und typischen Bilderreichthum das Geheimniss der Erlösung zu verstehen, sahen wir ihn schon in dem Commentar zu Matthäus ringen. Damals, als er diesen schrieb, wurde er von dem fernen Wehen des Alexandrinischen Geistes angehaucht und bewegt. Nunmehr hat er sich seinen unmittelbaren Strömen dargeboten. Der griechischen Sprache vollkommen mächtig, ist er in direkte Beziehung zu den Meistern jener Schule getreten; er hat ihre Schriften griechisch gelesen und ist in ihnen heimisch geworden. Er besitzt dieselben nicht äusserlich durch die blosse Macht des Gedächtnisses, sondern innerlich dem Geiste nach und in lebendiger Form.

Der Psalmen-Commentar, welcher den Namen des Origenes trägt, ist seinem realen Inhalte nach nicht alleiniges Werk des Origenes, sondern die Frucht der Gesammtforschung der Schule. Viele seiner Erklärungen mögen schon von Clemens herrühren.

Hilarius übernahm das Erbe des Origenes, aber nicht als „Nachahmer" mit Hinzufügung einiger Stücke, wie es nach jener Aeusserung des Hieronymus scheinen könnte, sondern als neuer Eigenthümer und Beherrscher des Stoffes [1]). Er bewahrt überall seinen charaktervollen Styl, wie seine systematische Form und beschränkt sich auch nicht auf den von Origenes dargebotenen Stoff, den er ohnehin theilweise verwirft. Wer von vorne herein zwischen beiden Commentaren den grossen Unterschied erfassen und einen Begriff von der Selbstständigkeit des h. Hilarius dem Origenes gegenüber gewinnen will, der vergleiche nur die Einleitung des Letzteren mit dem Prolog des Ersteren. Hinsichtlich des Stoffes werden nur theilweise verwandte Gegenstände abgehandelt und hinsichtlich der allgemeinen wie der besonderen Form herrscht wesentliche Verschiedenheit. Was allgemein traditionell bei den Commentatoren war, findet sich bei beiden, in dem Eigenthümlichen aber gehen sie meist entschieden auseinander. Man vergleiche nur die Abschnitte über die Zahlen, über Diapsalma und andere, und erwäge selbst die Verschiedenheit in der Besprechung des Titels „In finem", obgleich hierbei beide die Aristotelische Begriffsbestimmung des Wortes Endzweck beibehalten. Auch verhält sich Origenes in vielen Fällen bloss referirend, indem er die Ansichten der Siebenzig, des Theodotion, des Symmachus und des Aquila mittheilt, ohne sich selbst zu entscheiden, was Hilarius, der immer sich persönlich eines Verständnisses zu bemächtigen sucht, niemals thut. Doch man vergleiche auch nur Psalm um Psalm die beiderseitige Erklärung, und es wird kein Zweifel an der Selbstständigkeit des Hilarius übrig bleiben.

Hilarius hat die Eigenthümlichkeit, dass er, wo es sich um das Gemeingut der christlichen Wissenschaft, insbesondere des Verständnisses der h. Schrift handelt, die Namen der einzelnen Schriftsteller nicht citirt. So nennt er denn auch Origenes nicht. Aber er sagt ausdrücklich, dass er in seinen Forschungen nicht durch Einen, sondern durch Viele gefördert worden sei. Er hat nicht blos den Origenes, sondern alle griechischen und lateinischen Commentatoren gelesen, deren er habhaft werden konnte;

---

1) Freilich sagt Hieronymus auch wieder in seiner ep. 101: ad Pammach. in Bezug auf die Arbeit des Hilarius: Captivos sensus in suam linguam victoris iure transposuit. Vgl. ep. 65.

und alle hat er sie benutzt. Der erste Satz des Prologs bezeugt seine Kenntniss „mannigfaltiger Ansichten," beziehungsweise Schriften über die Psalmen[1]), die er gelesen. Obgleich er der allegorischen und typischen Auslegung sich zuwandte und also die in dieses Gebiet gehörige Literatur vor Allem wird berücksichtigt haben, so machte er sich doch nicht minder vertraut mit den Commentaren jener Exegeten, welche Allegorie und Typus verwarfen und der einfachen Worterklärung zugethan waren. Ihre Zahl war sehr gross, und Hilarius betheuert es ausdrücklich, dass er ihre Richtung und Schule kenne[2]). Er war aber sehr rücksichtsvoll gegen die verschiedenen Erklärer und achtete Jeden auf seinem Standpunkte, der für seine Auffassung Gründe zu haben glaubte[3]).

Allein er begnügte sich nicht damit, die Commentare der verschiedenen Richtungen zu kennen und zu würdigen; er kannte und benutzte noch ein anderes wichtiges Hülfsmittel für das Verständniss, nämlich die verschiedenen griechischen und lateinischen Uebersetzungen[4]). Hier fragt es sich zunächst, nach welchem Texte er selbst übersetzte und erklärte. Er war, wie bei dem Berichte über seine Bildung und wissenschaftliche Ausrüstung mitgetheilt wurde, des Hebräischen nicht mächtig. Eine griechische Uebersetzung musste sonach maassgebend für ihn werden: Die Uebersetzung der Septuaginta wurde für ihn Normaltext. Und hiermit hatte es folgende Bewandtniss. Hilarius erklärt, er verliere die Sicherheit, sobald er die Uebersetzung der Siebenzig überschreite; er giebt ihr daher von vorne herein bei abweichenden Uebersetzungen den Vorzug, wobei es ihm freilich lieb ist, wenn der Zusammenhang noch für sie spricht[5]). Indessen giebt sie volle Gewissheit an und für sich, da ihre Auktorität eine

---

1) Varias esse plurimorum de psalmorum libro opiniones, ex libris ipsis, quos scriptos reliquere, compertum habemus.

2) In Ps. 54, 9: Non sum autem nescius, plerosque solum verborum sonum et literam contuentes nihil de omnibus fere psalmis congruum personae Domini nostri Jesu Christi existimare . . . . Vgl. in Ps. 124, 1.

3) In Ps. 120, 1. . . . . uniuscuiusque arbitrio relinquentes, quid ex his, quae legerint aut intellexerint, sequi magis velint.

4) Dass es auch verschiedene lateinische Uebersetzungen des A. und N. T. zur Zeit des h. Hilarius gab, wird in einer Beilage bewiesen.

5) In Ps. 118, l. 4, n. 6. Sed nobis neque tutum est, translationem septuaginta interpretum transgredi etc. Vgl. in Ps. 131, 24; 133, 4.

ganz volkommene ist; denn sie ist die legitime und vom Geiste getragene, die authentische Uebersetzung[1]). Dafür bürgt ihr Ursprung. Es hatte nämlich Moyses, so erzählt Hilarius seine Ansicht begründend, neben dem schriftlich hinterlegten göttlichen Worte des A. T. noch besonders gewisse zu dem verborgenen Innern des Gesetzes gehörige Geheimnisse siebenzig Senioren mündlich anvertraut, welche in Zukunft die Gesetzlehrer sein sollten. Fortan sassen siebenzig Bewahrer dieser Tradition in jeder Synagoge, und auf sie bezieht sich die Aeusserung des Herrn im Evangelium: „Auf dem Lehrstuhle des Moyses haben die Schriftgelehrten und Pharisäer ihren Sitz; was immer also sie euch sagen, das beobachtet und thut!“ Durch ihre Vermittelung also kam die geheimnissvolle Traditionslehre, welche sie zum Verständnisse der alttestamentlichen Schriften von deren Verfasser selbst empfangen hatten, auf die Nachwelt[2]). Nun waren aber jene siebenzig Männer, welche auf Geheiss des Königs Ptolemäus die Bücher des A. T. aus dem Hebräischeu in's Griechische übersetzt haben, eben die siebenzig Senioren, die Inhaber der geistigen Wissenschaft vermöge der Ueberlieferung geheimnissvoller Erkenntnisse von Moyses her; und sie haben die schwankenden an sich vieldeutigen Ausdrücke der hebräischen Sprache nach ihrer innern realen Bedeutung durch bestimmte und eigenthümliche Begriffe in der griechischen Sprache wiedergegeben[3]). Und diese Fürsten und Lehrer der Synagoge waren auch noch subjektiv in Bezug auf das am schwersten wiederzugebende Typische um so unbefangener, als sie vor der Ankunft Christi im Fleische ihr Interpretationswerk vollbrachten[4]).

---

1) In Ps. 59, 1: Translatio autem illa seniorum septuaginta et legitima et spiritalis . . . . . Vgl. 2, 3. und Prolog. 2.

2) In Ps. 2, 2: Idem Moyses, quamvis V. Testamenti verba in literis condidisset, tamen separatim quaedam, ex ocultis legis secretiora mysteria septuaginta senioribus, qui doctores deinceps manerent, intimaverat . . . . . . Doctrina ergo horum mansit in posterum, quae ab ipso scriptore legis accepta in hoc seniorum et numero et officio conservata est.

3) A. a. O.: Hi itaque seniores libros hos transferentes et spiritalem secundum Moysi traditionem occultarum cognitionum scientiam adepti ambigua linguae hebraicae dicta et varia quaedam ex se nuntiantia secundum virtutes rerum certis et propriis verborum significationibus transtulerunt, doctrinae scientia multimodam illam sermonum intelligentiam temperantes. Vgl. in Ps. 142, 1.

4) In Ps. 2, 3; 59, 1.

Die späteren Uebersetzer, nicht im Besitze der von Moyses ausgegangenen geheimen Ueberlieferung und daher selbst schwankend in ihrer Beurtheilung der vieldeutigen hebräischen Ausdrücke, haben abweichende Uebersetzungen eingeführt und dadurch den Völkern einen grossen Irrthum beigebracht. Das unbedingte Ansehen der Uebersetzung der Siebenzig bleibt ihnen gegenüber bestehen [1]).

So nun gewinnt Hilarius seinen Normaltext. Wenn man bedenkt, dass dieser Kirchenlehrer die hebräische Sprache nicht verstand, auch die Nothwendigkeit ihres Verständnisses bei der Seltenheit eines Kundigen in dem Episcopate nicht einsehen mochte, und dass er ferner von dem Erfolge unserer heutigen rationell-etymologischen und lexicalischen Studien auch in der hebräischen Sprache so wie von der zu erringenden und jetzt errungenen grammatischen, namentlich syntaktischen Sicherheit keine Ahnung haben konnte: so muss man die Umsicht und die Energie, womit er den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Quell der Offenbarung biblisch zu gewinnen und festzuhalten versteht, bewundern. Uebrigens, wenn er auch noch ausdrücklich die Uebersetzung der Septuaginta vor der des Aquila den Vorzug giebt [2]), so glaubt er doch wohl einmal Grund zu haben, der nach dem hebräischen Texte emendirten griechischen Uebersetzung zu folgen [3]). Ja, die gesammten griechischen und lateinischen Uebersetzungen vergleicht er in ihren Abweichungen, und die verschiedenen Uebertragungen werden ihm zu einem mannigfaltigen Commentare schwieriger Stellen, indem den einzelnen Wiedergaben des Urtextes oft verschiedene Auffassungen des Schriftsinnes im Zusammenhange zu Grunde liegen. Er ist also unermüdlich im Vergleichen [4]).

Wie Hilarius den griechischen Ausdruck, welchen die Siebenzig gewählt, für bestimmt und eigenthümlich und für unfehlbar richtig hielt, so auch ihre äussere Anordnung der Psalmen. Vor ihrer Arbeit war das ganze Liederbuch bei den Hebräern ver-

---

1) In Ps. 2, 2—3. Doch hat Hilarius hiermit die wissenschaftlichen Sprachstudien an sich nicht verwerfen wollen.

2) In Ps. 59, 1.

3) In Ps. 118, l. 8, n. 1.

4) A. a. O.; 133, 4; 138, 32, 38, 43; 142, 1; 143, 1. — Es ist zu bedauern, dass er namentliche Citate nicht macht; Aquila wird nur ausnahmsweise genannt; sonst werden religiöse wie profane Schriftsteller ohne Namen citirt.

wirrt und gänzlich ordnungslos; sie aber haben durch das Diapsalma die einzelnen Psalmen von einander geschieden und Zahl und Ordnung wieder hergestellt[1]). Vor Esdras waren dieselben nicht einmal überhaupt gesammelt; sondern wie sie zu verschiedenen Zeiten durch verschiedene Verfasser entstanden waren, so waren sie auch an verschiedenen Orten zerstreut. Esdras sammelte sie, doch ohne innere Scheidung und Ordnung. Diese war den siebenzig Senioren vorbehalten; denn es sollte das ordnende Princip nicht das chronologische oder im Allgemeinen das historische sein, sondern ein ideales, ein geistiges. Dies zu erfassen, waren allein die Siebenzig befähigt, da sie nur im Stande waren, „durch ihr geistiges und himmlisches Wissen die innere (ideale) Bedeutung der Psalmen zu verstehen" und vermöge dieser die gegenseitige objektive Beziehung und logische Zusammengehörigkeit oder Folge zu erkennen. Nach der idealen Ordnung also in den einzelnen Momenten des offenbar werdenden Geheimnisses haben die Siebenzig die schöne Gliederung des Psalmenbuches geschaffen[2]). Die Stellung gewisser Psalmen in bestimmten Zahlen wird dem Hilarius Anlass zu mancherlei mystischen Deutungen. Insbesondere speculirt er über die Zahl 50, die dreimal genommen das ganze Psalterium umfasst, den grossen Sabbat in sich schliesst und zugleich die 7 und die 8. Dies führt ihn auch auf die Gesammtzahl der Bücher des Canons des A. T. (22. oder 24.), auf die drei bevorzugten Sprachen und deren Alphabet und auf die 15 Gesänge der Stufen-Psalmen[3]). Hier mag die Bemerkung ihre Stelle finden, dass Hilarius die zu seiner Zeit bei „einigen Hebräern" übliche allgemeine Eintheilung der Psalmen in fünf Bücher, die auch Origenes anführt, verwirft, obgleich er die Beobachtung gemacht hat, dass die fünf Abtheilungen durch ein am Schlusse jeder einzelnen wiederkehrendes „Fiat, Fiat" geschieden sind. Der Umstand, dass es in der Apostel-

---

1) In Ps. 2, 3. An dieser Stelle vindicirt er übrigens auch dem hebräischen Texte wegen seines Privilegiums der reinen Lehre und des Alters (d. i. des Ursprungs) ein unzerstörbares Ansehen.

2) Prol. in l. Ps. 7—8: . . . . . . spiritali et coelesti scientia virtutes psalmorum intelligentes in numerum eos atque ordinem redegerunt, singulis quibusque numeris pro efficientia sua et absolutione perfectis perfectorum et efficientium psalmorum ordinem deputantes.

3) A. a. O. 10—16. Den Werth dieser vielfach geistvollen mystischen Deutungen zu untersuchen, ist hier der Ort nicht.

geschichte heisst: Es steht geschrieben „im Buche der Psalmen“ (I, 20.), bewegt ihn, nur Ein Buch für alle 150 Psalmen gelten zu lassen[1]).

Mit der innern idealen Bedeutung bringt er auch jene Psalmentitel oder Ueberschriften in Beziehung, welche nicht die Namen der Verfasser oder die Angabe der Verhältnisse, welche des Liedes Veranlassung geworden, oder die Zeitbestimmung enthalten. Es sind die Titel: In finem, psalmus, canticum, canticum psalmi, psalmus cantici. Bei jedem einzelnen Psalm will er eine solche Ueberschrift besprechen, doch giebt er eine kurze Uebersicht der Bedeutung dieser Titel schon in dem Prologe[2]). Es bleibt immerhin interessant, wie er solche Ueberschriften, die sich auf den „poetisch-musikalischen Charakter“ der Psalmen oder auf eine liturgische Anordnung beziehen, deutet. Bekanntlich hat über ein Drittel der Psalmen die Ueberschrift לַמְנַצֵּחַ, was man jetzt gewöhnlich übersetzt „dem Vorsteher des Gesanges,“ oder „dem Musikmeister.“ Die Siebenzig scheinen aber das adverbialische לָנֶצַח gelesen zu haben, da sie *εἰς τὸ τέλος* übertragen, weshalb Hilarius „in finem“ setzt. Ausgehend von dem Begriffe des Endziels, in welchem eine Thätigkeit, ein Streben zur Ruhe gelange, welches die Vollendung des Vorausgehenden sei, erklärt er die durch den Titel in finem ausgezeichneten Psalmen für solche, welche die schlechthin vollkommenen Lehren und Typen der ewigen Güter zum Inhalte haben, denn der Titel müsse gleichsam der Index des Buches sein[3]). So kann ihm also ein Psalm mit dem Titel in finem nicht Gegenwärtiges verkünden, sondern nur das Zukünftige bei dem Abschlusse einer Entwickelung; und somit ist ein solcher prophetisch, Geheimnisse enthüllend, welche in die Fülle der Zeit gehören[4]).

Die Ueberschrift Psalmus besagt, dass nur der Harfenschlag vernommen wird, — ohne Gesang, wodurch die Gläubigen an den Gottesdienst durch die That ohne Worte gemahnt werden[5]).

---

1) Prolog. 1.

2) A. a. O. 17—22.

3) Non enim convenit, ut in sermone aliud sit, aliud in titulo: quia titulus velut index eorum est, de quibus scribitur.

4) Prolog. 18. und in Ps. 9, 2.

5) Wahrscheinlich denkt sich Hilarius, dass bei solchem „Lied ohne Worte“ der betreffende Psalmentext lautlos gebetet worden sei.

Der Titel Canticum bedeutet, dass der Chor den Psalm ohne Instrumental-Begleitung in freier Bewegung, „nur im Hymnus der klangreichen Stimme aufjauchzend," zu singen pflegte, wodurch angezeigt wurde, dass die Gläubigen auch wohl ohne Beziehung auf die Werke des Glaubens nur in der Freude der himmlischen Wissenschaft und der vollkommenen Gotteserkenntniss aufjubeln sollen. Die Ueberschrift Canticum psalmi weist darauf hin, dass Chor und Harfe zusammenwirken, aber mit vorherrschender Thätigkeit der Instrumental-Musik, welche die Melodie führt, so dass die Stimmen nur folgen und nachahmen. Es erscheint nämlich nicht sofort jede Erkenntniss im guten Werke dargestellt, und umgekehrt erzeugt nicht jedes gute Werk sogleich eine wahre Erkenntniss. Aber beide sollen einander folgen. In dem Canticum psalmi sehen nun die Gläubigen, wie man zuerst in guten Werken leben soll, damit die Erkenntniss des göttlichen Geheimnisses eine vollkommene werden könne; denn der Herr verleiht die Weisheit denen, welche durch das Verdienst der guten Werke die Gnade des Verständnisses gewinnen. Psalmus cantici endlich heisst es, wenn der Chor der menschlichen Stimme die Melodie führt und die Instrumente nur begleiten, jedoch so, dass beide in süssen Tönen wetteifern. Dies ist das Symbol der vorauseilenden Erkenntniss Gottes, welche die guten Thaten des Glaubens erzeugt, worauf ein Wetteifer zwischen Erkenntniss und That erfolgt[1]).

Andere Ueberschriften werden nur im Vorübergehen erwähnt mit blosser Andeutung der Erklärung, und mehrere werden im Prologe ganz übergangen. Die angeführten waren ihm offenbar die wichtigsten, und seine Auffassung derselben ist gewiss nicht ohne Einfluss auf sein Verständniss der Psalmen geblieben.

Hilarius hat sich in dem Prologe auch über die Verfasser der Psalmen ausgesprochen. Er verwirft zunächst die Meinung derer, welche David für den einzigen Verfasser aller Psalmen halten.

Dann nennt er als Auktoren nur wirkliche Psalmendichter, nämlich: David und Salomon, die Sangmeister Asaph und Idithum (Heman und Ethan-Jeduthun), ferner die Söhne Korah's und Moyses. Die Propheten Jeremias, Aggaeus und Za-

1) Prolog. 19—21. Man bemerke auch hier in der Einleitung des Origenes die gänzliche Verschiedenheit.

charias will er als Psalmendichter nicht gelten lassen, weil die Siebenzig ihre Namen nicht haben. Die namenlosen Psalmen glaubt er nach einer alten Ueberlieferung so auf ihre Verfasser zurückführen zu müssen, dass er, wenn ein Psalm einen Namen trägt, alle folgenden demselben Namen zueignet, bis ein neuer genannt wird. Heisst es also: „Psalm Davids," so sind alle sich anschliessenden Psalmen ebenfalls von David, bis ein neuer prophetischer Sänger in der Ueberschrift eines Psalmes erscheint[1]. Von diesem Standpunkte aus glaubt er die Urheberschaft jedes einzelnen Psalmes sicher zu treffen. Indessen schliesst er seine Angaben hierüber mit der Bemerkung, wer die Richtigkeit seines kritischen Grundsatzes in Abrede stelle, der möge für andere Namen der ungenannten Psalmendichter den Beweis liefern.

Dies ist nun der historisch-kritische Standpunkt, welchen Hilarius zur Erklärung und Würdigung der Psalmen einnimmt. Wenn man erwägt, wie geringe Vorarbeiten er vorgefunden, und wenn man nur sorgfältig Vergleiche mit Origenes, der bis dahin Meister der Kritik und Exegese gewesen, anstellt, so wird man die Leistungen des Bischofs von Poitiers nicht hoch genug anschlagen können. Freilich, wollte man nicht selbst wieder historisch, sondern von dem eigenen nach Jahrhunderten durch die Arbeit vieler Kräfte allmählig erstiegenen Standpunkte aus ihn beurtheilen, so würde das Urtheil sehr herabgestimmt, aber auch ungerecht.

1) Prolog. 1—4.

Der Kommentar zu den Psalmen.

b) Ethisches. — Typisches. — Umfang der Leistung.

Kap. VII.

Bei der Erklärung der Psalmen-Ueberschriften, sofern diese den Inhalt der heiligen Lieder charakterisiren sollten, wählte Hilarius ausschliesslich ein ethisches Princip. Die Titel sagten ihm in vierfacher Weise, welche Wirkungen das geheimnissvolle Licht der übernatürlichen Offenbarung an dem Menschenherzen hervorbringe, Erkenntniss und Liebe in wunderbarer Wechselbeziehung. Das Psalmensingende Prophetenherz offenbart in einem aus dem Geiste Gottes erblühenden Bilderreichthum die Heiligkeit in ihrem Werden und Wachsthum wie in ihrer idealen Vollendung. Dies ist der eine Grundgedanke des Hilarius für das tiefere Verständniss der Psalmen.

Es ist nämlich, wie bei jeder prophetischen Thätigkeit, so auch bei der Psalmen-Prophetie allerdings der h. Geist der eigentliche Urheber, was der Herr selbst in dem Evangelium bekräftigt hat (Matth. 22, 43)[1]. Allein der h. Geist gebraucht die Erlebnisse der prophetischen Sänger zum Spiegel, in dem er die himmlischen Geheimnisse schauen lässt. David singt von seinen Leiden, und der Geist Gottes bildet darin die Leiden Christi vor[2].

---

1) In Ps. 138, 1: Omnem propheticum sermonem ex divini spiritus instinctu profectum non in obscuro est; . . . . . . de psalmis autem ipse Dominus in evangeliis confirmat . . . . . . — Vgl. 1, 1: Persona itaque prophetae, cuius ore spiritus sanctus loquitur; Prol. 7.

2) In Ps. 55, 1: . . . quod David passus est, praefiguratio . . . passionum Domini nostri Jesu Christi. Vgl. 54, 9.

Indem er seufzt und klagt, übt er in dem h. Geiste das Amt des Propheten, der in seinen Sündenklagen und Thränen weissagt[1]). „Des heiligen Mannes ganzes Leben ist Gebet“[2]), denn auch seine Werke, zur Verherrlichung Gottes vollbracht[3]), sind ein unablässiges Gebet, ein ununterbrochenes Nachsinnen über das Gesetz des Herrn. Betend also ist der h. Psalmensänger Prophet.

So geschieht es nun, dass Hilarius, bei allem mystischen Sinne und bei seiner so ausgebildeten Theorie des Typischen doch ein offenes Auge behält für die ethische und menschliche Seite der Psalmen. Es gab zu seiner Zeit Viele, „die Alles, was in den Büchern der Psalmen geschrieben steht, auf die Person unseres Herrn, des eingebornen Sohnes Gottes glaubten beziehen zu müssen, indem Nichts, als was Ihm eigen, darin enthalten sei.“ Er lobte ihren frommen Sinn, erkannte an, dass sie es gut meinten, erklärte aber eben so offen, dass sie nicht sachkundig (imperite) verführen[4]). Es müsse da Mass gehalten und sorgfältig und vorsichtig zugesehen werden, was Offenbarung der ewigen Geburt des Gottessohnes aus dem Vater sei, was Weissagung von seiner Annahme der menschlichen Natur und von seinem Wirken, seinem Leiden und seiner Auferstehung, — und andrerseits, was sich auf die verschiedenen Zeitverhältnisse beziehe, auf den Glauben der Völker, auf die Sünden der Vorfahren, auf die Lehre von der Gottesfurcht und auf die Unterweisung in dem Bekenntnisse, welche durch das Gebet (durch den Psalm) der Propheten gewährt werde[5]). Auch hob er es einfach hervor, dass in sehr vielen Psalmen viel Historisches nach dem Gange der Geschichte angezeigt sei, z. B. David's Flucht vor Absalom, sein Benehmen vor Abimelech, Nathan's Mahnung u. s. w.[6]).

Der Prophet erlebt die Offenbarung zuerst an sich selbst:

---

1) A. a. O. 2.
2) In Ps. 1, 7: Sancti cuiusque viri vita omnis oratio . . . .
3) A. a. O.: . . . opera Deo placita et in gloriam eius semper exercita . . .
4) In Ps. 63, 2.
5) A. a. O. 3. Die Mittheilung im Texte ist fast wörtliche Uebersetzung, nur in der Construktion etwas geändert. Der Satz beginnt: Tenendus igitur modus est et diligenter ac caute contuendum (diese Lesart ist vorzuziehen) est . . . .
6) Prolog. zu Ps. 119, 2.

er ist der Seufzende und Ringende[1]), er ist der Lobsingende, der in Hymnen Jauchzende[2]). Aber darnach richtet sich die ethische Zweckbeziehung der Psalmen auf alle Völker, insbesondere auf die Gläubigen. Mit der Unmittelbarkeit musicalischer Wirkung durchleuchten die Psalmen, welche, wie Hilarius oft versichert, „von grossen Geheimnissen der himmlischen Dinge erfüllt sind"[3]), die Singenden und die Hörenden. Dies ist ja die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, dass er mit geistigen Lehren ganz erfüllt und durchstrahlt werde, dass die Wissenschaft Gottes in ihm sich mehre und wachse. Solches Wachsthum ist ein Segen Gottes, und die Psalmen sind theils ein Gebet um diesen Segen himmlischer Erleuchtung und Durchstrahlung[4]), theils enthalten und spenden sie denselben, indem sie eine mannigfaltige und reiche Fülle der Lehre darbieten[5]). Doch diese Lehre von den himmlischen Dingen erscheint in ihnen nicht abstrakt, auch nicht systematisch nach einer wissenschaftlichen Theorie, dafür aber in der wirksamen Harmonie des gottinnigen und in dem Frieden Gottes aufblühenden Lebens, wodurch jedes Gemüth mitergriffen und mitbewegt und in dasselbe Gotteslob miterhoben wird. Die Psalmen leiten an und fordern auf zu dem doppelten Bekenntnisse vor Gott, welches unserer Natur Bedürfniss ist. Denn es entspricht beides unserer Natur, sowohl dass wir den, zu dessen Erkenntniss wir geboren werden, lobpreisen, als auch dass wir Ihm, der gütig ist und barmherzig ewiglich, unsere Sünden anerkennend bekennen[6]). „Wenn wir zur Gottesfurcht und zum Bekenntnisse durch die Lehre erzogen werden, so werden wir für den Herrn gebildet, nehmen zu an Werth und erreichen es,

1) In Ps. 55, 2: Neque eum (David) in his quae pertulit non etiam non gemuisse existimandum est, quia idcirco his ipsis, quae spiritalem sensum intimant, rerum gesta connexa sunt, ut per actionem prophetae sensus ac sermo notesceret prophetiae, cum propheta non tam spiritu (scil. suo) quam passionibus prophetarit. Das non vor gemuisse ist ein handschriftlich verbürgter Hellenismus, wie Coustant bemerkt hat.

2) In Ps. 144, 2: 146, 2. und oft.

3) In Ps. 150, 1.

4) In Ps. 66, 2—3.

5) In Ps. 9, 1. Die Belegstellen könnten zahlreich angeführt werden; indessen mag es an einem Hinweise genug sein.

6) In Ps. 135, 8: Utrumque naturae nostrae conveniens est: ut et eum, ad cuius cognitionem nascimur, laudemus, et ei, qui bonus et misericors in saecula sit, confiteamur peccata sub agnitione peccati.

dass wir, durch sein Leiden erlöst, Ihm auf diese Weise mittelst der Erziehung durch seine Lehre wohlgefallen"[1]). Der Prophet, der Psalmist, an seiner Person (durch's Beispiel) uns fortbildend, führt uns stufenweise zu dem Ewigen[2]).

Diese erziehende Tendenz der Psalmen zur Erkenntniss Gottes und zur Anerkenntniss unseres Verhältnisses zu Ihm, zur Gottesfurcht und Liebe und zum Lobpreise seiner Herrlichkeit, behält Hilarius bei der Erklärung überall im Auge, er hebt sie hervor auch bei allegorischer und typischer Deutung, zuweilen aber folgt er ihr allein, uneingedenk sogar seiner ausgesprochenen Ueberzeugung, dass Alles in jenen heiligen Liedern Allegorie und Typus sei. So sagt er von dem Psalm 14. derselbe beziehe sich nur auf Gegenwärtiges und enthalte nichts von dem Verborgenen[3]; und er erklärt dann historisch und ethisch. Der Commentar zu dem Psalm 118, welcher wohl ein Buch genannt werden kann, ist ganz der Art; wie denn auch in dem Prolog zu demselben als Tendenz bezeichnet wird, dass die in Unwissenheit und Unkunde befangene menschliche Natur zu Sitten, zur Zucht und zur Erkenntniss Gottes herangebildet werde[4]). Hierin ist fast die grösste Bedeutung des Psalmen-Commentars des h. Hilarius überhaupt ausgesprochen, wenngleich die typische Auffassung und in Folge derselben die allegorische Erklärung äusserlich in den Vordergrund tritt. Letzteres freilich und der Mangel an vollem Verständniss der Grammatik, so wie das gänzliche Fehlen einer rationellen Etymologie selbst in Bezug auf die griechische Sprache haben jene Bedeutung nicht so gross werden lassen, wie es von dem wahrhaft grossen Geiste eines Hilarius zu erwarten gewesen. In dieser Hinsicht mag man gern den edlen Ausruf Delitzsch's[5]) unterschreiben: „Wenn doch Ambrosius, Augustinus

1) In Ps. 63, 3: Si ad timorem et confessionem eius docemur, Domino formamur etc.

2) In Ps. 119, 2.

3) Nihil enim in tempus alterum destinatur, nihil ex occultis profertur, sed omne opus eius (psalmi) in praesens est.

4) . . . . ut . . . humana ignoratio ad mores, ad disciplinam, ad cognitionem Dei . . . . . . erudiretur.

5) Commentar über den Psalter von Franz Delitzsch. Leipzig, Dörffling und Franke. 1859. I. Theil. Vorbericht. S. VII. Dieses Buch verdient überhaupt bei jeder Gelegenheit empfohlen zu werden auch für Diejenigen, die nicht in Allem mit dem Verfasser übereinstimmen können. Edles Ringen nach wahrer Wissenschaftlichkeit und frommer, gläubiger Sinn zeichnen es aus.

oder Hilarius mehr Fähigkeit grammatisch-historischen Verständnisses zu den Psalmen mitgebracht hätten, wie unendlich würden ihre Leistungen alle die unseren übertreffen! Aber ihnen fehlte der Leuchter zu dem Lichte, wir haben den Leuchter, d. i. den grammatisch-historischen Unterbau, aber nur in spärlichem Masse das Licht. Denn die Zeit ist nicht mehr, wo Hieronymus Psalmen aus dem Munde der Ackersleute, Schnitter und Winzer hörte, wo Blut der Martyrer reichlicher als die Tinte der Gelehrten floss, wo Gregor von Nazianz ausrufen konnte: O durchwachte Nächte mit Psalmengesang — o David, wie hast du für fromme Seelen nicht reichlich genug gesungen!"

Die Fülle der himmlischen Geheimnisslehren ist nun aber typisch in den Psalmen verschlossen nach Hilarius, und liegt oft gerade da verborgen, wo das Historische als Hauptsache in den Vordergrund sich drängt. Mit den blossen Worterklärern, welche an der Oberfläche des Wortlautes und der einfachen Thatsachen haften bleiben, will er zwar nicht streiten[1]), doch erklärt er offen, dass sie nicht allein des tieferen Verständnisses verlustig gehen, sondern auch das einfach Historische und Ethische verdunkeln, indem sie die Propheten Dinge sagen lassen, welche statt bildlich wörtlich genommen Ungereimtheiten sind, z. B. wenn es heisst, dass die Wasser lobpreisen, sehen und in die Hände klatschen[2]). Er dagegen ist überzeugt, dass er nicht niederreisst, sondern aufbaut, indem er das Verständniss in Betreff des Dunkeln, des Verborgenen (nur typisch Geoffenbarten) (dem Wortsinne) hinzufüge und dem einfach (nach der Wortbedeutung) Erzählten nichts wegnehme[3]). Was er bei der Erklärung des Schlusspsalmes nachdrücklich bemerkt, das Buch der Psalmen sei „von den Geheimnissen der himmlischen Dinge angefüllt"[4]), das sagt er schon in dem Prologe mit diesen Worten: „Alles ist durchwebt von dem allegorischen und typischen Sinne"[5]). Es sind aber alle Prophetien, und insbesondere die prophetischen

---

1) In Ps. 54, 9.

2) In Ps. 124, 1.

3) In Ps. 59, 9. Neque enim destruimus sed adstruimus, addentes potius de obscuris intelligentiam, quam simplicibus detrahentes.

4) In Ps. 150, 1: Magnis psalmorum librum sacramentis rerum coelestium refertum esse saepe tractavimus.

5) Prol. 5: Sunt enim universa allegoricis et typicis contexta virtutibus.

Psalmen für den weltlichen Sinn und für die Klugheit dieser Zeit verschlossen und versiegelt mit sieben Siegeln[1]). Zum Verständnisse gehört vor Allem ein gläubiger Sinn, dessen Lauterkeit das Mass für jenes bedingt[2]); ausserdem aber eine eigene Gabe des h. Geistes[3]). Durch Beides erlangt man den Schlüssel, der die Thüre zu dem verborgenen Schatze öffnet.

Bei Origenes findet sich die Lehre, dass die h. h. Schriften verschlossen und versiegelt seien, als Offenbarungslehre vorgetragen. Verschlossen seien sie mit dem Schlüssel Davids und versiegelt mit der Kraft Gottes[4]). Aber es fehlt die systematische Durchführung des Gedankens. Hilarius sagt uns zunächst ausdrücklich, jener Schlüssel Davids sei die gottmenschliche Person Jesu Christi[5]). Das ist so zu verstehen, dass alles Typische und Prophetische in den Psalmen sich auf Christum in seiner gottmenschlichen Doppelnatur beziehe und entweder seine Gottheit oder seine Menschheit mit ihren Geheimnissen vorbilde oder weissage[6]). Christus also ist der Schlüssel des Verständnisses; wer ihn aber gebrauchen will, der muss die Doppelseite der göttlichen und der menschlichen Natur kennen, ferner auch die wichtigsten Momente in der Erlösungsgeschichte, in dem Leben des Menschensohnes und in der Entwicklung und Vollendung des erlösten Menschengeschlechtes. Man erkennt hieraus die sieben Ideen, welche die sieben Siegel des Psalmenbuches lösen; diese sind nämlich: erstens das Geheimniss der Menschwerdung[7]), zweitens das Leiden (passio), drittens der Tod (mors), viertens die Auferstehung (resurrectio), fünftens die Verherrlichung (gloria), sechstens das Reich (regnum) und siebentens das Gericht (iudicium). Die drei letzten Ideen werden zuweilen zusammengefasst in den Gedanken „des Herrschens

---

1) A. a. O. 5. und 6.

2) A. a. O. 21.

3) Ein donum spiritalis gratiae: In Ps. 138, 39; oder doctrina Spiritus sancti ad spiritalem cognitionem: Prol. 21.

4) Opp. ed Bened. T. II. p. 525.

5) Prol. 5—7. Vergleiche über Siegel und Lösung, über den verschlossenen Schatz und den Schlüssel, über Typik und Verständniss: B. I. Cap. 6, S. 66. ff.

6) Prol. a. a. O.; In Ps. 63, 2—3.

7) Dies nennt er im Prologe, n. 6, wo die sieben Ideen aufgezählt sind, einfach Corporalitas, aber in Ps. 63, 2: Corporationis sacramentum.

in Ewigkeit mit den mitverherrlichten Gläubigen"[1]). Ausserdem enthalten nun die Psalmen noch ein Gericht über die Sünden eines vorübergegangenen Geschlechtes und Weissagungen über den Glauben der Völker, sowie die Lehre von der Gottesfurcht und die Unterweisung im Bekenntnisse, was Alles in seiner Beziehung auf Christus sein rechtes Verständniss gewinnt[2]).

Es ist also nicht genug, zu wissen, dass in den Psalmen alles Typische sich auf Christum beziehe; denn wollte man Alles auf gleiche Weise (aequaliter) Ihm zuschreiben, so würde Ungehöriges zusammengebracht werden und unwürdige Verwirrung entstehen. Es würde bald der Würde seiner Gottheit etwas entzogen, bald dem Geheimnisse der Menschwerdung, bald der Macht seiner Wirksamkeit, bald der Kraft seines Leidens, bald der Glorie seiner Auferstehung[3]). Es ist daher genau zu beachten, welche der genannten Beziehungen der Psalmen singende Prophet im Geiste geschaut oder vorgebildet oder geweissagt habe. Da nun aber Christus in allen seinen Offenbarungen durch das Evangelium und durch das Testament des N. B. erkannt wird, so ist es klar, das eben die evangelische Predigt zugleich die Mittel zum Verständnisse der Psalmen darbietet. „Es unterliegt keinem Zweifel, dass Alles, was in den Psalmen ausgesagt ist, gemäss der evangelischen Predigt verstanden werden muss, so dass Alles, in welcher Person auch immer der Geist der Prophetie es gesprochen haben mag, auf die Erkenntniss der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi, seiner Menschwerdung, seines Leidens und seines Reiches, und auf die Herrlichkeit und Krafterweisung unserer Auferstehung bezogen wird"[4]).

Die Nothwendigkeit, dass man ausser dem allgemeinen

1) Prol. 5: . . . . in aeternum cum conglorificatis sibi, qui in eum crediderint, regnandi.

2) In Ps. 63, 3.

3) A. a. O. 2: Cavendum autem est, ne dum omnia convenire in eum (Christum) aequaliter opinamur, per assertionis huius studiosam intentionem plurimum et divinitatis suae dignitati, et corporationis sacramento, et operationum potestati, et passionis virtuti, et resurrectionis gloriae detrahatur.

4) Prol. 5: Non est vero ambigendum, ea, quae in psalmis dicta sunt, secundum evangelicam praedicationem intelligi oportere, ut ex quacunque licet persona prophetiae Spiritus sit locutus, sit tamen totum illud ad cognitionem adventus Domini nostri Jesu Christi, et corporationis, et passionis, et regni, et ad resurrectionis nostrae gloriam virtutemque referatur.

Schlüssel zu jedem einzelnen Psalme noch einen **besondern** habe, ist aus dem Vorhergehenden schon erkennbar. Hilarius erklärt es aber auch ausdrücklich. „Die Auslegung eines jeden Psalmes fordert ein sorgfältiges und wohlerwogenes Urtheil, wodurch vor Allem die Erkenntniss festgestellt wird, mit welchem Schlüssel des Verständnisses derselbe erschlossen werden soll. Denn das ganze Buch (der Psalmen) ist zu vergleichen einer schönen und grossen Stadt, welche mehrere und verschiedenartige Gebäude hat, deren Thore durch eigene von einander verschiedene Schlüssel verschlossen werden"[1]. Er unterlässt es denn auch nicht, vor der Erklärung jedes Psalmes den passenden Schlüssel zu suchen und dem Leser zu zeigen. Hierbei kommt es vor Allem darauf an, sich darüber klar zu werden, **welche Person** redend eingeführt wird, und demnächst, auf welche Person die Rede zu beziehen ist. Die redende Person ist nämlich entweder die des Vaters oder die des Sohnes oder die des Propheten: welche von den dreien es jedesmal sei, lässt sich mit Bestimmtheit erkennen. Eingegeben wird die Rede aber immer vom heil. Geiste[2].

Es ist nothwendig, hier noch ein Wort über die Art der Einkleidung des Typischen zu sagen. „Die prophetische Sprache bedient sich der Formen der gewöhnlichen menschlichen Sprache, sie verhüllt damit jedoch einen anderen Sinn, einen anderen Gedanken"[3]. Doch wird das Verständniss der Ideen der himmlischen Dinge durch die Analogie oder Aehnlichkeit des natürlichen Wortsinnes vermittelt[4]. Kündet sich nun der prophetische Geist in der eigenthümlich figürlichen Färbung der Sprache an, so birgt er doch das Typische vorzugsweise in das Thatsächliche, das er-

1) Prol. 24: Est autem diligens perpensumque iudicium expositioni psalmi uniuscuiusque praestandum, ut cognoscatur, qua unusquisque eorum clave intelligentiae aperiendus sit. Bei Origenes l. c. p. 526—527 heisst es, das Buch der Psalmen sei gleich einem Hause mit vielen Wohnungen, deren Schlüssel alle verwechselt seien, weshalb der Exeget die rechten durch Vergleichen und Prüfen suchen müsse. Und dieser Vergleich wird einem „Hebräer" zugeschrieben.

2) In Ps. 1, 1.

3) In Ps. 119, 1: Propheticus sermo, licet communi usu humani sermonis utatur, tamen non eandem, quae communi sensui adiacet, significantiam continet.

4) A. a. O. Namque quamvis prout possemus intelligere rerum coelestium enuntiationem temperarit (propheticus sermo), virtutem tamen significantiae suae moderata licet verborum electione servavit.

zählt wird. So z. B. handelt der 134ste Psalm namentlich von den Plagen Aegyptens, von der Bestrafung des Pharao, von dem Tode der Könige des gelobten Landes und von der Erlangung dieses verheissenen Erbes. Aber diese Thatsachen haben allegorische Beziehungen, sie sind zum Vorbilde kommender geistiger Ereignisse [1]).

Vor Allem wird aber der Psalmensänger selbst, der lyrische Prophet mit allen seinen äusseren und inneren Erlebnissen zum Typus. Dieser Gedanke ist für Hilarius wie ein Axiom, dessen er bei der Erklärung jedes einzelnen Psalmes bedarf. Der Personal-Typus in hervorragender Weise ist aber König David. Er ist der erste König der Verheissung in Israel [2]); aus Gnade hat er die leibliche Salbung empfangen, und ist er erwählter König und Christus, und durch das Geheimniss der Geburt des Herrn würdig erfunden, dass Jesus Christus sein Sohn wurde [3]). Dieser ruht als Menschensohn bereits in ihm und wird wegen seiner Beziehung zu ihm selbst David genannt, während David der König hinwiederum wegen seines typischen Charakters Christus heisst, welches doch der Name des Gottessohnes ist [4]). Christus der Gottessohn nimmt den Namen David an, weil er von diesem dem Fleische nach stammt [5]). David's Königthum ferner, als das verheissene, dessen Thron Christus als Sohn besteigen wird, ist schon deshalb typisch, das ideale Königthum präfigurirend [6]). Schon wegen die-

---

1) Es ist wohl der Mühe werth, die betreffende Stelle (in Ps. 134, 1.) im lateinischen Texte zu lesen: Psalmus secundum simplicitatem audientium absolutus videtur. Ea enim ex maiore parte in eo continentur, quae libro Exodi inscripta sunt, Aegypti plagae, Pharaonis poena, regum mortes et hostilis terrae obtenta haereditas. Sed secundum Apostolum, quae in lege sunt, umbra est futurorum; quae in ea gesta fueeunt, allegorumena sunt, — non negligenter audienda sunt, quia sub corporalium gestorum fide in exemplum sint spiritalium operum constiuta.

2) In Ps. 118, lit. 5, n. 5: Secundum genus ex tribu Juda, dem das Scepter verheissen war.

3) A. a. O.: Secundum gratiam corporeae unctionis et rex electus et christus, et secundum sacramentum dominicae nativitatis dignus, cuius filius Jesus Christus esset.

4) In Ps. 131, 17: Christum ad deitatis spiritum retulit, David ad corporis carnem. Es gehört zum eigenthümlichen Sprachgebrauche des Hilarius, dass er durch den Namen Christus den Gottessohn bezeichnet.

5) In Ps. 121, 10. Vgl. 143, 2.

6) In Ps. 118, lit 14, n. 12: . . in eo primum potestas benedictionis regiae inchoata etc.

ser geheimnissvollen ebensosehr auf dem Gebiete der Natur wie auf dem der Gnade sich vollziehenden Wechseldurchdringung der Idee der Person Davids und der Person Christi muss die Geschichte der ersteren vorbildend und typisch-prophetisch für die letztere werden. Wenn David seine äusseren und inneren Erlebnisse, seine Schmach und seinen Ruhm, seine Bedrängniss und sein Siegen, sein Leid und seine Wonne nur mit natürlich-poetischem Gemüthe, nur mit rein menschlicher Lyrik besänge, müsste in seinen Liedern Vieles von der Geschichte Jesu Christi vorgebildet sein. Nun aber ist das Typische in seiner Geschichte und in seinen Liedern auf doppelte Weise vermehrt, kräftiger gezeichnet und mit lebhafteren Farben ausgeprägt worden.

Es hat nämlich erstens Gottes Fürsehung seine Lebensschicksale noch besonders mit Beziehung auf Christus geleitet und geordnet. Dieses Eingreifen Gottes in sein Leben ist mannigfaltig und unverkennbar, z. B. da Samuel gesandt wird, einen Sohn Jesse's zum Könige zu salben, und die Wahl des Propheten vergeblich an allen Söhnen sich versuchte, bis „David vom h. Geiste erwählt zum Könige gesalbt wurde und, obgleich der Jüngste und Geringgeachtete unter den Brüdern, die Glorie eines Propheten und Königs empfing"[1]. Sein inneres Leben wurde über das alte Testament erhoben, so dass er das Gesetz nicht aus Furcht, sondern aus Liebe erfüllte[2], seine Wunder zu schauen sich sehnte[3], darüber nachsann Tag und Nacht[4], und seine Forderungen überbot durch seine freien vom Gesetze nicht vorgeschriebenen Liebesthaten[5]. David der Prophet steht zwar der Zeit nach im Gesetze des alten Bundes; aber er ist doch in der That wie gepflanzt in das Paradies des neuen Bundes; er ist eine fruchtbringende Olive, ein immer grünender, die köstlichste Frucht erzeugender Baum. Er steht mit seiner Frucht im Hause Gottes zugleich im Gesetze und in dem Evangelium, und ist wie ein Apostel

---

1) In Ps 118, lit. 18, n. 6.

2) A. a. O. lit. 20, n. 9: Parum prophetae (David) est, per metum explere mandata, sed ea magis diligit etc. Vgl. lit. 13, 2.

3) In Ps. 118, lit. 3, n. 7.

4) A. a. O. lit. 13, n. 2: Tantus ipse in dilectae sibi legis meditatione est, quantus dies universus in tempore sit.

5) A. a. O. lit. 14, n. 13. Es wird hier beispielsweise auf sein Verhalten gegen Saul und gegen seinen eigenen aufrührerischen Sohn hingewiesen, und gesagt: Haec enim voluntaria, non legitima sunt.

des evangelischen Glaubens[1]). Zweitens aber wurde er, wenn er seine Erlebnisse lyrisch empfand und besang, von dem h. Geiste ergriffen und über die menschlich-poetische Stimmung weit erhoben. Und er ist es auch werth, von Gott durchwohnt zu sein, und erfüllt von dem h. Geiste denkt er und redet er nicht mehr das Gewöhnliche und Irdische[2]). Was Delitzsch[3]), sich stützend auf Hoffmann's Werk über Weissagung und Erfüllung, von der Erscheinung der typischen Gestalt David's in den Psalmen schreibt, könnte ganz der Auffassung des Hilarius entnommen sein. Es heisst bei jenem: „dass nun David, indem er in den Psalmen diese seine typische Geschichte zur lyrischen Aussage bringt, die Wirklichkeit nicht blos abklitscht, sondern bei ihrer Innerlichkeit erfasst, oder, mit anderem Worte, idealisirt, erklärt sich schon aus der Aufgabe des Dichters; es geschieht aber noch mehr als das: David's dichterische Stimmung ist nicht blos Selbstbestimmung, sondern Stimmung durch den Geist, welcher die Tiefen des göttlichen Rathschlusses erforscht und aus ihnen schöpft; David erfasst seine eigene Geschichte nicht blos bei der Innerlichkeit ihres Thatbestandes, sondern bei der in dieser Innerlichkeit pulsirenden Zukunft; er schaut seiner typischen Geschichte prophetisch auf den Grund und entnimmt, indem er sie aussagt, seine Worte und Bilder aus dieser ihrer prophetisch durchschauten typischen Tiefe. So sind jene typisch-prophetischen Psalmen entstanden, in welchen nicht sowohl David, als Jesus Christus zu reden scheint; es ist auch dort David, welcher redet, aber durch den Geist der Prophetie ist seine Persönlichkeit und seine Geschichte ihm transparent geworden, der antitypische Hintergrund tritt an's Licht, David der Christ und Jesus der Christ reden gleichsam ineinander, denn jener schaut sich in diesem und dieser weissagt sich in jenem.“ Genau so steht David der Prophet vor der Seele des h. Hilarius. Vor Allem sind Davids typische Handlungen und Erleb-

1) In Ps. 51, 22: Sed propheta in lege licet manens evangelicus tamen et propheta simul et in lege et in Evangeliis cum fructu suo in domo dei esse persistit etc. Vgl. in Ps. 118, lit. 10. n. 16, und lit. 21, 1. David ist in Evangelii gloriam praeparatus.

2) In Ps. 118, lit. 3, n. 1: Propheta autem hic, in cuius scilicet corpore habitatio Dei digna est, quia sancto Spiritu plenus non communia nec terrena cogitat et effatur.

3) A. a. O. B. I. Vorbericht, S. XVIII—XIX.

nisse, wenn er im Geiste sie durch Psalmen betend oder singend erwägt, ihm unzertrennlich von ihrem idealen Grunde und von ihrer vollendeten Darstellung in Christus. Denn es ist überhaupt dem prophetischen Wissen und Glauben eigenthümlich, das, was künftig geschehen soll, subjectiv wie geschehen froh (oder schmerzlich) zu empfinden[1]. So freut sich der Prophet im Geiste an der Auferstehung Christi nicht anders wie ein Apostel, der sie gegenwärtig schaut[2]. Noch inniger ist dieses subjective Empfinden bei dem Ineinanderfliessen des typisch Erlebten und des in idealer Vollendung prophetisch Geschauten. Daher das Ineinanderreden des doppelten David, welches das Verständniss der Psalmen nicht selten erschwert[3]. Der königliche Sänger verbindet oft Beides so einheitlich, dass er bloss seine Erfahrungen und Thaten zu schildern scheint, und doch eben dadurch den Typus hinstellt. Ja, dies Ineinander der beiden Personen und ihrer Geschichte nimmt Hilarius so allgemein, dass er „alle Reden und Thaten des Herrn“ durch das gläubige und prophetische Leben seines Knechtes (und Stammvaters) David typisch präfigurirt werden lässt, freilich so, dass das Vorgebildete das Vorbild auch in der Prophetie immer schon überbietet[4]. Der Nachweis im Einzelnen wird durch den ganzen Commentar hin geliefert, zuweilen auch zusammengedrängt zur Anschauung gebracht, wie in dem Eingang zu Psalm 141. „David redet in einer dunkeln Höhle aber er weissagt in Christo; David ist auf der Flucht, aber er weissagt die Flucht seines Herrn, nicht durch Wort, sondern eben durch seine Flucht; David wird entmuthigt, aber auch

---

1) In Ps. 56, 4: Propheticae scientiae ac fidei est, gerendis non aliter gaudere quam gestis. Vgl. 121, 10.

2) In Ps. 142, 10.

3) Hilarius zeigt sich selbst zuweilen überrascht von diesem Ineinanderreden. So z. B. ist er in Bezug auf Psalm 139. anfangs überzeugt, dass der typische David redet, denn es passt Alles auf seine Lebensschicksale (n. 1.); allein da er näher zuschaut (n. 2.), ist es doch jener ideale David, der Gottessohn ist, aber die Schwachheit unserer Natur angenommen hat.

4) In Ps. 141, 3: Haec tam illius quam huius David oratio esse poterit existimari, quia, ut diximus, omnia Domini dicta et gesta et servi fide et prophetae praefiguravit exemplo. In dem Folgenden wird das objektive Ueberschrittenwerden des Typus von der geweissagten Erfüllung nachgewiesen und dadurch der prophetische Charakter des Psalmes vollends constatirt. — Das Ineinanderreden des doppelten David drückt Hilarius so aus: Erit ergo sermo inter David ipsum et hominem Jesum Christum temperatus. In Ps. 55, 2.

dem Herrn ist die Seele betrübt bis in den Tod; David's Wege des Glaubens kennet Gott, aber auch den Sohn kennet Niemand als der Vater; dem David sind auf seinen Wegen heimliche Fallstricke gelegt: — auch dem Herrn wird im Laufe seines Predigtamtes überall Hinterhalt gelegt. Jener betet in dunkler Höhle, dieser in der Dunkelheit eines menschlichen Leibes. Der Knecht weissagt Christum seinen Herrn, — dieser David sagt in allen seinen Leiden typisch voraus jenen (idealen) David"[1]). — Wenn David der König in der Wüste weilet, den himmlischen Dingen allein hingegeben, weissagt er typisch, dass auch Christus also in der Wüste sein werde[2]). So ist jener auch in seinem Beten, in seinem Seufzen und Weinen typisch für diesen[3]). Vor Allem aber hebt Hilarius hervor, dass David's mannigfache Leidensgeschichte ein Typus der heilbringenden Passion Jesu Christi ist, wie dies auch schon erwähnt wurde. „Was immer David gelitten hat, ist eine Vorbildung der Leiden unseres Herrn Jesu Christi"[4]). Und von dieser Typik seines Leidens hat er ein prophetisches Bewusstsein[5]). So ist David unter den Personal-Typen unbedingt der allseitigste und der leuchtendste.

Es ist in dem ersten Buche dieser Monographie[6]) bemerkt worden, dass Hilarius bestimmte Regeln für die Auffindung des die h. Schrift, insbesondere auch die Psalmen beherrschenden Systems der Typik nicht aufgestellt habe. In diesem Kapitel, das uns jetzt beschäftigt, lernten wir als unerlässliche Bedingung für das Verständniss des typischen Gedankens kennen den gläubigeu Sinn, eine eigenthümliche Gabe des h. Geistes und die Kenntniss

---

1) In Ps. 141, 1: David quidem in spelunca loquitur, sed prophetat in Christo; David fugit, sed fugam Domini sui non tam per verba quam per fugam prophetat; David spiritu defecit, sed et Domino tristis est anima usque ad mortem. David semitas Deus cognoscit, sed et Filium nemo novit nisi pater; David in fidei suae viis laquei obsconsi sunt, Domino quoque in praedicationis suae cursu ubique parantur insidiae; hic in spelunca orat, ille orat in corpore; servus Dominum prophetat Christum: David iste illum David omnium passionum prophetat exemplo.

2) In Ps. 62. 1.

3) In Ps. 55, 2; 141, 1.

4) In Ps. 55, 1.

5) In Ps. 58, 1: . . . . . cum passionis dominicae non nescius sub occasione ac tempore eorum, quae perpetiebatur, odiorum et patiendo prophetam se docuerit et loquendo.

6) S. 68—69.

des „Schlüssels"[1]). Regeln der Auslegung sind hierin nicht enthalten. Auch die Forderung „häufiger Lesung", und zwar mit Erkenntnissdurst[2]), obgleich wohl zu beachten, ist noch ganz allgemeiner Natur. Doch hält er es praktisch selber so, dass er überall da, wo die einfache historische Auffassung in unlösliche Widersprüche führen würde nach seinem Verständnisse des Textes, auf den typischen Sinn reflektirt. Hierbei ist dann doch die Wortbedeutung mit Ausschluss jeder falschen und vorgefassten Meinung leitend. Steht es ihm fest, dass ein typischer Sinn vorhanden, also eine messianische Prophetie anzunehmen ist, so braucht er als Leitstern die doppelte Natur Jesu Christi, forschend, welche von beiden Gegenstand der Weissagung sei[3]). Es lässt sich nun aber nicht leugnen, dass bei dem Aufsuchen jener Widersprüche zuweilen Unkenntniss historischer Einzelheiten und der hebräischen Sprache irre leitet. Auch wirkt das glühende Verlangen nach typischen Entdeckungen nicht selten verführerisch, so dass eine Beeinträchtigung des historischen Sinnes wider seinen Willen sich geltend macht. Und darum ist Delitzsch's Bemerkung richtig, dass der Commentar „unvergleichlich ergiebiger für den Dogmatiker (und für den Ethiker, hätte er hinzufügen können) als für den Exegeten" sei[4]), obgleich auch der Exeget, besonders was die ethische Tendenz und selbst das Typische betrifft, viel daraus lernen kann.

Der äussere Umfang des Commentars[5]) ist dieser. Wir haben ausser dem schönen Prologe, mit dem der des Hippolytus einige Aehnlichkeit hat, Erklärungen für Ps. 1. 2. 9. 13. 14. 51—69. 91. 118—150 (Numerirung der Septuaginta) nach der Ausgabe der

---

1) In Ps. 134, 1. sagt er, ein unfrommes Ohr (impia auris) und ein ungebildeter Geist (mens rustica) verstehe nichts davon.

2) In Ps. 134, 1: Frequens lectio, mit Aufmerksamkeit auf das Einzelne. Der Leser soll sein: Calens ad cognitionem Dei.

3) In Ps. 138, 20: Cum igitur psalmum hunc coeptum ex persona hominis, quem assumpsit, meminerimus, diligenter contuendum est, ut intelligamus, quid divinitati eius, quid homini sit aptandum; atque ita, ut sensum nostrum dictis magis applicemus, quam per fallacis intelligentiae opinionem sensui dicta subdamus. Vgl. n. 39. und de Trin. I, 18.

4) A. a. O. B. II. S. 437.

5) Dieser Titel ist von Hieronymus: in Psalmos commentarios nennt er das Werk (l. de scr. eccl.). Hilarius selbst will, dass man sage: liber psalmorum, und braucht für seine Behandlung den Ausdruck „tractare". Prol. 1. und in Ps. 1, clavis, n. 5. Er hat wahrscheinlich geschrieben: Tractatus in librum psalmorum.

Benediktiner, welche Coustant besorgt hat. Als der berühmte Benediktiner Martene seine Reise zu wissenschaftlichem Zwecke nach Deutschland antrat, bat ihn ein Gelehrter, er möge beim Durchsuchen der Bibliotheken besonders auf Handschriften der Werke des h. Hilarius aufmerksam sein und zusehen, ob sich nicht der Traktat zu Job, oder die Vorrede des Matthäus oder noch ungedruckte Psalmen-Erklärungen darin fänden. Dieser Gelehrte hatte nämlich die Ueberzeugung, dass der ganze Psalter von dem h. Kirchenlehrer erklärt worden sei. Martene fand nun in der That in einer Klosterhandschrift, die, schön geschrieben, aus dem Anfang des 12ten Jahrhunderts zu stammen schien, und nur echte Schriften des h. Hilarius enthielt, die noch ungedruckten Erklärungen zu den Psalmen 15. 31. und 41. Er erkannte darin des Kirchenlehrers Methode und Styl, dazu die vorhieronymianische Bibelübersetzung, und dagegen nichts, was die Echtheit hätte in Frage stellen können[1].

Diese drei Traktate sind in der neuesten Ausgabe der Werke des h. Hilarius, die von Migne besorgt worden ist, am Schlusse des Commentars zu dem Psalmenbuche hinzugefügt. Sie sind aber leider unecht. In dem Style hat Martene sich getäuscht. Derselbe ist plan und breit, und entbehrt der Kraft und Kürze des Hilarianischen. Auch ist im Ausdruck Manches anders. Hilarius bezeichnet das Prädicat „klar" regelmässig durch absolutus; der Verfasser dieser Traktate niemals, obgleich er das Prädicat selbst oft anwendet: er sagt immer manifestus. Dieser bedient sich häufig, wo er keinen Uebergang weiss, der Partikel denique als eines bedeutungslosen grammatischen Lückenbüssers, was im 6ten Jahrhundert vielfach üblich wird; jener unterbricht die Concinnität der Rede auf diese Weise nicht. Und so sind die Abweichungen im Ausdruck zahlreich. Die Methode ist ebenfalls sehr verschieden. Von einem „Schlüssel" des Verständnisses ist keine Spur. Die Erklärung ist nur ethischer Art; selbst wo auf Christus Bezug genommen wird, geschieht es nur des moralischen Beispiels wegen. Der Messias ist nicht der Mittelpunkt aller Gedanken. Wo David erscheint, ist er nur der nach seinem Heile ringende und höchstens der ethisch belehrende Prophet, nicht aber jene wunderbare typische Gestalt, welche über den Psalmen-

6) Marten. Veter. script. ampl. collect. T. IX. p. 55. ff.

Erklärungen des h. Hilarius schwebt und sie befruchtet. Dies allein ist der schlagendste Beweis für die Unechtheit, und mag uns der weiteren Anführungen überheben. —

Dem Gelehrten aber, welcher dem Benediktiner Martene die Ueberzeugung ausgesprochen, dass Hilarius alle Psalmen commentirt habe, muss zugestimmt werden. Sixtus Senensis berichtet von Aussagen Mehrerer, wonach in Spanien ein vollständiger Commentar des h. Hilarius zu allen Psalmen aufbewahrt werde; allein ein solcher ist bis jetzt in der öffentlichen Literatur nicht bekannt geworden. Hilarius selbst citirt seine von uns nicht gekannten Erklärungen zu den Psalmen 3. 37. 44. 50. 95. 97. und 100. Ausserdem beruft er sich auf mancherlei Erörterungen seines Commentars, welche in den vorhandenen Traktaten sich nicht finden, woraus wir ersehen, dass er wenigstens noch viele andere Psalmen erklärt hat ausser denjenigen, deren Auslegung wir von ihm besitzen[1]). Fortunat's Aeusserung in seiner Vita des h. Hilarius weist entschieden darauf hin, dass im 6ten Jahrhundert ein vollständiger Commentar bekannt war[2]). Dazu kommt aber, dass der Prolog des Hilarius selbst nicht die geringste Andeutung giebt, er wolle nur eine Auswahl von Psalmen erklären; vielmehr setzt jedes Kapitel darin voraus, dass alle Psalmen in's Auge zu fassen seien. Er redet darin auch von verschiedenen Psalmen, die unter den erklärten, die wir vor uns haben, nicht sind. Ja, er sagt einmal ganz allgemein, er werde bei allen einzelnen Psalmen die Aufschriften in ihren Motiven nachweisen[3]), wobei der Gedanke, dass er nicht alle erklären wolle, schwerlich zulässig sein dürfte. Aehnlich verhält es sich mit dem Schlusse von No. 23 des Prologes, der so auf die intendirte „Erklärung der Psalmen" hinweisst, dass an eine blosse Auswahl nicht gedacht werden kann. Und so spricht auch der letzte Satz des Prologs ganz deutlich die Absicht aus, „eines jeden einzelnen Psalmes Schlüssel aufzufinden." Da wir nun die Auslegung gerade des letzten Theiles des Psalmenbuches haben und Hilarius das Systematische in Allem liebt, wie er denn auch in den Psalmen

1) Man sehe die Nachweisungen bei Coustant in seiner Admonitio zu dem Commentar des Hilarius n. IV. V. und VI.

2) L. I. 14: Scripta Davidici carminis sermone cothurnato per singula reseravit.

3) Prol. 17: Et quamquam in singulis quibusque psalmis singularum quarumque inscriptionum causas praestare nitamur etc.

einen systematischen Zusammenhang der typischen wie der dogmatisch-ethischen Offenbarung anerkennt, so ist es umsomehr im höchsten Grade wahrscheinlich, dass er wirklich alle Psalmen erklärt hat[1]). Und so ist es immer noch möglich, dass die Psalmen-Sammlung des h. Hilarius durch glückliche Fügung oder durch absichtlich sorgfältige Untersuchung der Archive und Bibliotheken vermehrt werde.

Ueber den Offenbarungsinhalt der Psalmen und folglich auch des Commentars derselben äussert sich Hilarius am Schlusse seiner Erklärungen selbst nochmals ganz deutlich. Hauptsache ist ihm der über die Bedeutung des Buchstabens hinausgehende Sinn, der im höheren Verständnisse erfasst wird. Dieser Sinn bringt dem Menschengeschlechte seine „glorreiche Hoffnung" zur vollkommenen Anschauung. Die siebenzig Dolmetscher haben nach dem ihnen zu Gebote stehenden „geistigen Verständnisse" die Zahl und Reihenfolge der vorhin nicht geordneten Liederfülle bestimmt und die geeignete Eintheilung des Psalmenbuches in der Gliederung durch die Zahl „Dreimalfünfzig" erkannt und festgestellt. Hierin ist ein Stufengang vorgezeichnet, auf dem man aufsteigt zur Hausgenossenschaft Gottes. Die erste Stufe (in 50 Psalmen) umfasst die Zeit des Bekenntnisses und der Nachlassung der Sünden, die zweite (wieder in 50 Psalmen) die Zeit der Frucht und der Wirksamkeit der Gerechtigkeit und die dritte (ebenfalls in 50 Psalmen) Zeit und Zustand der Verklärung. Mit andern Worten: das Psalmenbuch umfasst lehrend und weissagend die ganze Weltgeschichte bis zur Vollendung ihrer Entwickelung in dem Himmel. In der That sind die drei Grundideen, welche durch den ganzen Commentar wie leuchtende Strahlen hindurchgehen und all' den geistvollen Erklärungen Licht und Farbe geben, eben diese: Entsündigung, Heiligung bis zu den reichsten Früchten der Gerechtigkeit und Verklärung. Durch die beiden ersten wird die Stadt Gottes für die Ewigkeit erbaut; in der Verklärung werden alle Dinge zur geistigen Glorie und Natur erneüert und Alles würdig und geschickt gemacht zum ewigen Gotteslobe[2]).

In Betreff des Styles, dessen sich Hilarius in seinem Com-

1) Man vergleiche noch in Ps. 150, 1., wodurch man fast zur Gewissheit geführt wird.

2) Man vergleiche besonders die Erklärung zu Psalm 150.

mentare zu den Psalmen bedient, hat Delitzsch eine treffende Bemerkung gemacht[1]). Er vergleicht nämlich die Schreibweise des h. Ambrosius mit der des h. Hilarius und sagt, jene sei „ebenso musikalisch" wie diese „quaderbauartig". Es ist wahr, — der Ausdruck ist durchgehends kernig und wie urkräftig in seiner Solidität ist der Bau der Sprache in dem Psalmen-Commentar des h. Hilarius. Er bleibt dem früher charakterisirten Style durchaus treu; aber die Kürze ist noch energischer, er schliesst dem Gedanken das sprachliche Kleid noch enger an; nichts ist breit und überflüssig. Wo die Sprache bei der Erhabenheit der Gedanken auch noch so schön wird, bemerkt man doch nie Flitter oder unnöthige Ziererei. Oft ist über eine Fülle von Gedanken ein so kurzer Satz straff gespannt, dass nur der im Lesen der Schriften des Kirchenlehrers Geübte und mit seinem Ideenkreise Vertraute sie fasst und versteht, ohne dass man sagen könnte, es mangele die Klarheit.

Man sieht überhaupt an dem prächtigen Werke die steigende Reife des grossen Denkers, der die Errungenschaften aus dem geistigen Kampfe darin niedergelegt.

1) A. a. O. B. II. S. 437.

Das Hymnenbuch. — Der Tod.

Kap. VIII.

Der h. Hieronymus führt in seinem Catalog auch ein „Buch der Hymnen“ des h. Hilarius auf[1]). Dies kann denjenigen, welcher bis hierher das Bild des grossen Mannes sorgfältig betrachtet hat, nicht wundern. Denn leicht wird er einen tief poetischen Zug darin bemerkt haben. In der Geschichte der kirchlichen Hymnologie ist der Name des Hilarius der erste, welcher uns ruhmvoll in der abendländischen Kirche begegnet. Zur Zeit des h. Isidor wenigstens wusste man keinen irgend bedeutenden Hymnendichter vor ihm zu nennen[2]).

Auch das Buch der Hymnen würde er nicht geschrieben haben, wenn er nicht in den Arianischen Kampf verwickelt worden wäre: es ist eine Frucht des Exils, seines Aufenthalts im Oriente gewesen, ebenso wie „das Buch der Geheimnisse“ (liber mysteriorum), jenes rituelle Werk, von dem früher die Rede war. Schon zur Zeit der Christenverfolgungen war die selbstständige Liederdichtung nach dem Geiste der Bibel theils psalmenartig, theils in classischen Formen von den Orientalen gepflegt worden. Hilarius fand neben dem Gesange der alttestamentlichen Psalmen in den orientalischen Kirchen auch solche auf dem Boden des neuen Testaments erblühte Lieder mit dem Gottesdienste ver-

---

1) Vgl. Hieron. l. II. ad Gal. praef. Hilarius . . . . in hymnorum carmine Gallos indociles vocat.

2) S. Isidor. Offic. Eccles. l. I. c. 6: Hilarius Gallus, Episcopus Pictaviensis, hymnorum carmine floruit primus.

webt, und erkannte ohne Zweifel darin einen Schmuck für die Feier der Mysterien und ein sehr wirksames Mittel der Erbauung. Höchst wahrscheinlich hat er nun von dem bereits vorhandenen orientalischen Hymnenschatze einzelne Stücke ausgewählt, übersetzt oder bearbeitet und aus der Innigkeit seines vom Geiste der Offenbarung durchwehten Gemüthes neue hinzu gedichtet. Es stand ihm hinsichtlich der Form einerseits seine classische Bildung zu Gebote und andrerseits seine erhabene, mit fast biblischer Kraft wirkende Sprache.

Hier wird ein Wort am Orte sein über die Bedeutung, welche Hilarius in der geistlichen Poesie und dem Gesange erkannte; denn auch das melodische Moment kommt in Betracht, da seine Hymnen bestimmt waren, gesungen zu werden. Er lässt durch den Sündenfall die Welt und alle Mittel sie zu beherrschen in die Hände des Teufels gerathen. Dieser, nunmehr der Fürst der Welt, hat zur Zeit der Sünde insbesondere auch die Tonwelt in seinem Besitze. Ihm diente das Gemurmel der (heidnischen) Wahrsager, das wirre Lärmen der Bacchanten, das zuweilen mit Entsetzen vernommene unsichere, unheimliche Tönen der Götter-Statuen und alles Jauchzen der Welt in dem heidnisch-religiösen Gesange. Aber solche böse Zaubermacht der Töne auf Seiten der Welt ist in Christo gebrochen worden. „Nachdem Christus der Herr gepredigt worden, ist Alles schamverwirrt und zitternd zum Schweigen gebracht"; „die Wahrsager und die Tempel sind verstummt" [1]. Hilarius denkt sich aber keineswegs das Reich der Töne wie etwas an sich Böses; vielmehr hält er es werth, im Dienste Gottes eine ideale Bedeutung zu gewinnen.

Es ist bekannt, dass die christliche Musik ebenso wie die christliche Architektur vermöge der menschlichen Innerlichkeit der Formen, in welchen sie erscheinen, durch die christliche Weltanschauung zu einer dem classischen Alterthume fremden idealen Höhe erhoben worden sind. Doch giebt es Elemente und unabänderliche Gesetze der Architektur, welche die christliche Kunst von der griechischen gelernt und selbst in ihren subjektivsten und ursprünglichsten Schöpfungen noch nie verleugnet hat und nie wird verleugnen können. Mit der Musik verhält es sich ähn-

---

1) In Ps. 64, 10. An dieser Stelle wird ein unmittelbarer Einfluss der bösen Dämonen auf den Missbrauch der Tonwelt angenommen, der durch den Segen der Christen zur Qual jener Geister vernichtet werde.

lich. Es giebt in der Melopöie für die Melodie sowohl wie für die Harmonie nothwendige Gesetze, die prämeditirt sind und die jede gesunde Empfindung für musicalische Eindrücke bestimmen. Sofern diese in der griechischen Musik wirksam geworden, konnte die christliche sie nur aufnehmen, während sie in der Anwendung über alle Leistungen der griechischen weit uud für die heidnische Empfindung unerreichbar hinaus zu gehen vermochte. Aber auch die eigenthümliche Auffassung in der gesammten Tonlehre, in der „Lehre von den Intervallen, von Consonanz und Dissonanz, von den Tonarten, Transpositionsscalen, Klanggeschlechtern und deren Uebergängen ineinander“, hat sie zunächst sich angeeignet. Zur Zeit des h. Hilarius ist von einer Abweichung noch keine Spur. War nun in den zahlreichen Schulen der Musik bei den Griechen der lyrische Dichter zugleich der Componist seiner Lieder, waren Poesie und Musik unzertrennlich, so wird dies bei den ersten christlichen Dichtern ebenso der Fall gewesen sein[1]). Und so dürfte der Schluss nicht ganz unberechtigt erscheinen, dass das Hymnenbuch des heiligen Hilarius nicht blos griechisch-christliche Poesieen, sondern auch griechisch-christliche Sangweisen enthalten habe. Es würde sich daraus um so leichter erklären, wie die Hilarianischen Hymnen sich bald über Gallien hinaus verbreiteten, um beim Cultus verwendet und gesungen zu werden. Hilarius wäre hiernach hinsichtlich des Kirchengesanges den Namen Damasus und Ambrosius hinzuzufügen. Das Zeugniss des heiligen Hieronymus sowohl wie die Sprache in seinen Schriften zeigt ihn uns als lyrischen Dichter, als Sänger des Kirchenlieds. Man hat ihn auch unter die erzählenden und beschreibenden Dichter der ersten christlichen Periode rechnen wollen, aber sehr mit Unrecht. Das lange Zeit ihm zugeschriebene Gedicht Genesis oder Metrum in Genesin, das übrigens zu dem Besten in seiner Art gehört, stammt aus dem fünften Jahrhundert und hat zum Verfasser einen andern Hilarius, welcher Metropolit von Arles war. Allerdings, wenn man sich den Hilarius von Poitiers blos äusserlich als den „gallischen Rhetor“ vorstellt, liegt es nicht fern, ihn insbesondere als einen panegyrischen Dichter von classischer Färbung zu vermuthen, allein

1) Ueber die Verbindung von Poesie und Musik bei den Griechen und über den Zusammenhang der kirchlichen Musik mit der griechischen vergleiche man das schöne Buch „Harmonik und Melopöie der Griechen von Rudolph Westphal. Leipzig 1863. (II. Th. der Metrik von A. Rossbach und R. Westphal)., S. 8. ff. u. S. 24.

wer die Sprache, die er redet, in ihrer ganzen Innerlichkeit versteht, sucht ihn vor Allem auf dem lyrischen Gebiete.

Es ist ein besonderes Verdienst des Historikers der römischen Literatur J. C. F. Bähr, die doppelte Richtung der christlichen Poesie „in den ersten Jahrhunderten der allgemeinen Verbreitung des Christenthums“ nicht bloss scharf auseinander gehalten, sondern auch die eine aus ihrem historischen und die andere zugleich aus ihrem idealen Grunde erklärt zu haben[1]). Er bezeichnet die eine als „eine darstellende und erzählende, eine didaktisch-paränetische und eine panegyrische.“ Diese ist in Beziehung auf die sprachliche Form und auf den dichterischen Geist der spätern heidnisch-römischen Poesie entsprechend. Es wechselt nur das Inhaltliche. Die heidnisch-römischen Dichter nahmen ihren Stoff aus der Geschichte oder aus den Mythen des Alterthums, die christlichen aber aus der biblischen Geschichte und bald auch aus dem Leben der Heiligen, insbesondere der Martyrer. So wie der Stoff gegeben war und selten durch eine schöpferische Phantasie Wachsthum erhielt, so war auch die Form nichts als Musternachbildung. Mögen seit Commodian, — Tertullian wurde früher irrthümlich hieher gezogen — ehrenvolle Namen unter den Dichtern dieser Art stehen: Hilarius kann ihnen nicht beigezählt werden. Die andere Richtung der christlichen Poesie wird von Bähr als die lyrische oder die des Kirchenliedes charakterisirt. Ihren Grund findet er in dem „gläubigen, von Gott und Jesu Christo erfüllten Gemüthe“, welches durch die orientalische Sitte, Psalmen und Prophetien zu singen, veranlasst worden, „dem Drange seines Herzens zu folgen und seine Gefühle in begeisterten Liedern auszusprechen, damit aber ein Gedicht eigenen Ergusses zu schaffen, das unabhängig und frei, wenn auch gleich in der Sprache des alten Heidenthums, doch in Anlage und Inhalt, in Behandlungs- und Darstellungsweise einen von den Produktionen des Heidenthums ganz verschiedenen, der christlichen Welt eigenthümlichen Charakter zeigen musste.“ Für diese in ihrem Ursprunge wie in ihrer Anwendung von Gesang und Musik so unzertrennliche Lyrik war das tiefreligiöse und von heiliger Wissenschaft durchleuchtete und

1) Gesch. der Röm. Literatur. Von Dr. Joh. Christ. Felix Bähr. Supplement-Band. Die christl.-römische Literatur. I. Abtheilung. Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber. Carlsruhe 1836. S. 1 u. ff.

erwärmte Gemüth des h. Hilarius wie geschaffen und gehegt. Sein Gesang, sein Lied athmete biblische Tiefe und Innigkeit. Die Spanier sangen seine Hymnen bei ihrem Gottesdienste, und als kirchliche Zeloten sie aus dem spanischen Ritus verbannen wollten, weil nur Bibelstücke zum Gesange benutzt werden dürften, nahm das vierte Concil von Toledo (633) neben den Hymnen des h. Amarosius die des h. Hilarius in Schutz und befahl, dieselben beizubehalten.

Doch wo sind die Hymnen, wo sind die Kirchenlieder des h. Hilarius? Das Buch der Hymnen ist verloren, der von dem Kirchenlehrer selbst gewundene Blumenstrauss ältester Kirchenlieder ist bis jetzt nicht wieder aufgefunden. Aber die neuesten Hymnologen oder Sammler der kirchlichen Hymnen glauben wenigstens den einen oder den andern erlangt und gerettet zu haben. So insbesondere eröffnet H. A. Daniel seinen Thesaurus Hymnologicus[1]) und ebenso Philipp Wackernagel seine weit angelegte Sammlung der Kirchenlieder[2]) mit einem „Morgenhymnus“ des h. Hilarius, den sie beide nur mit Ausschluss der Doxologie für echt halten. Sie beachten nicht, dass noch in neuester Zeit Bähr[3]) sich auf das entschiedenste dagegen erhoben hat. Dies sind seine Worte: „Einige Hymnen, die man unter dem Namen dieses Hilarius aufgeführt findet, rühren in keinem Fall von ihm her, sondern sind Produkte späterer Zeit und von unbekannten Verfassern. Wir rechnen dahin drei Hymnen in der Sammlung des Fabricius, sowie zwei andere, ein Morgen- und ein Abendlied, deren Unächtheit kaum zweifelhaft sein kann.“ Zwar hat Bähr keine Gründe für seine Ansicht mitgetheilt, allein seine Stimme sollte doch nicht überhört werden. Für die Kritik ist es von Bedeutung, zu wissen, dass der Morgenhymnus Lucis largitor splendide nach der handschriftlichen Ueberlieferung in der engsten Verbindung mit dem in dieser Monographie als unecht erwiesenen Briefe an Abra erscheint. Gehören beide wirklich zusammen, sind sie von derselben Hand, was kaum zweifelhaft sein

1) Lipsiae sumptibus J. T. Loeschke. MDCCCLV.

2) Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Mit Berücksichtigung der deutschen geistlichen Liederdichtung im weiteren Sinne und der lateinischen kirchlichen Dichtung von Hilarius bis Georg Fabricius. Leipzig, B. G. Teubner. 1862.

3) A. a. O. S. 34.

kann, dann folgt die Unechtheit des einen aus der des andern. Auch zeigt der Hymnus, welcher hinsichtlich des poetischen Gedankens seine grossen Schönheiten hat, keineswegs den Sprach-Typus des h. Hilarius, wozu noch in Betracht kommen muss, dass kein einziger Hinweis auf Gott den Vater und Gott den Sohn, von deren Bekenntniss und Lob sonst alle seine Schriften wie Herz und Sinn erfüllt sind, darin enthalten ist. Ausser dem Morgenhymnus theilt Wackernagel den Abendhymnus Ad coeli clara non sum dignus sidera wie einen echten mit. Coustant hat zur Probe hiervon die beiden ersten und die beiden vorletzten Strophen[1]) in seiner Ausgabe der Werke des h. Hilarius abgedruckt, den ganzen Hymnus aber für unecht erklärt. Der abweichende sprachliche Ausdruck, die gröbere Verletzung des Metrums und der Umstand, dass das Lied der Tochter Abra in den Mund gelegt werden soll, während der Redende nach der grammatischen Form immer dem männlichen Geschlechte angehörig erscheint: das sind die Beobachtungen, durch welche Coustant bewogen worden, sich für die Unechtheit zu entscheiden. Angelo Mai[2]) ist damit sehr unzufrieden, lässt aus dem Ottobonianischen Vatican. Cod. 757[3]), der aus dem 9ten Jahrhundert stammen soll, den ganzen Hymnus abdrucken und vertheidigt die Echtheit. Er legt alles Gewicht darauf, dass der Abendhymnus sowohl wie der Morgenhymnus von dem Verfasser des Briefes an Abra, den er für Hilarius hält, herrühre. Wäre dies nun auch der Fall, so würde daraus eben die Unechtheit folgen, weil jener Brief ja unecht ist. Allein der Beweis ist ihm auch nicht gelungen. Zunächst sind die Gegengründe, welche Coustant anführt von ihm nicht entkräftet worden. Dann ist zu beachten, dass der Morgenhymnus mehr den Charakter der ältesten Hymnen an sich trägt, in den jambischen vierfüssigen Versen die Sprache stark accentuirend behandelt, doch immerhin sehr rhythmisch sich hält und einem religiösen Volksliede in dem Tone sich nähert. Dagegen bewegt sich der Abendhymnus in einem künstlichen aber schlecht gehandhabten Metrum, und will eine Frömmigkeit der Reflexion zur Schau tragen, welche vielfach unwahr und der religiösen Empfindung fernliegend ist. Ueberdies aber athmet der Morgenhymnus

1) Der ganze Hymnus besteht aus 24 Strophen.
2) A. a. O. p. 476 und p. 491—492.
3) f. 142. b.

ebensosehr die tiefe Innigkeit eines christlichen Gemüthes, indem er zugleich durch Würde und durch fast griechische Anmuth sich auszeichnet[1]), als der Abendhymnus ein äusserlich gemachtes Bussbekenntniss zur Aussprache bringt und geschmacklos wird.

---

1) Es dürfte manchem Leser nicht unlieb sein, hier die Uebersetzung des Morgenhymnus von der Hand unseres Meisters der deutschen Uebersetzungskunst, von Karl Simrock, Lauda Sion, S. 3—5, zu vergleichen:

„Lichtspender, hehrer, der die Welt
Mit seinem klaren Schein erhellt,
Durch dessen Macht nach jeder Nacht
Der Tag erglänzt in Stralenpracht.

Du führst das Licht herbei allein,
Nicht jener Stern, dess schwacher Schein
Am Himmel blinkt und Kunde bringt,
Dass bald der Tag den Sieg erringt.

Du überstralst der Sonne Glanz,
Bist selber Tag und Sonne ganz;
Uns unbewusst in tiefster Brust
Erweckst Du lichter Flammen Lust.

Schick immer, Weltenschöpfer Du,
Uns Deines Lichtes Wonne zu,
Dass weit sich dieses Herz erschliesst,
Wenn Deine Gnade niederfliesst.

Bis es des heilgen Geistes voll,
In sich den Gott bewahrend, schwoll,
Für Trug und List des Widerchrist
Auf ewig dann verschlossen ist.

Dann komme was da kommen mag,
Dann bringe was da will der Tag,
Wir leben gar der Sünde bar
Nach Deinem Willen immerdar.

Dann überwindet keuscher Brust
Unschuldger Sinn die Fleischeslust,
Dann mag sich rein der Busen weih'n,
Des Geistes Heiligthum zu sein.

Das ist der Seele brünstig Flehn;
Dies Heil, o Herr, lass uns geschehn,
Dass wenn Dein Licht die Nacht durchbricht
Wir Dein gedenken und der Pflicht.

Letzterer Umstand allein reicht hin, um jeden Unbefangenen zu überzeugen, dass Hilarius einen solchen Hymnus an seine Tochter Abra nicht gesandt haben kann. Das Abendlied Ad coeli clara non sum dignus sidera beschliesst nämlich den Tag nicht mit Einem Dankeswort, dagegen aber mit einer masslosen Fluth von Sündenklage. Der Sänger betheuert, er habe schandvolle Verbrechen begangen ohne Ende und die von ihm verübten Sünden seien zahlreicher, als der Sand am Meere. Dann wird das Sündenheer auch noch namentlich aufgezählt, von der Venus libidinis angefangen, in unschöner Malerei. Und so sollte gar Hilarius gewünscht haben, dass seine keusche, engelreine Tochter, seine liebe, wie ein Himmelsduft sein Leben verklärende Abra jeden Abend Gott dem Herrn singe? Von der ingluvies heisst es: Extendit ventrem, temulentum reddidit, miscuit risus! Hätte Angelo Mai doch nur diese Worte ernstlich in's Auge gefasst, und sich gefragt, wie dieselben in den Mund der zarten Abra passen. Endlich wird ausgerufen: „es kann keine Sünde und kein Verbrechen auf Erden Anlass finden (d. h. möglich sein), mit dessen Schmutz ich Unseliger nicht befleckt wäre!" Und das soll Gesang, das soll die Hilaritas des h. Hilarius sein! Ihm wäre auch nicht die Geschmacklosigkeit zuzutrauen, die darin liegt, dass der Abendhymnus die vier Himmelsgegenden auffordert, Himmel, Erde, Meer, Quellen, Flüsse, Berge, Hügel, Felder, Rosen und Lilien miteinander zu weinen; die funkelnden Sterne mitzuklagen und die reissenden Thiere des Waldes mitzuheulen. Glücklicherweise speit dieser Sänger, dem man glaubt nichts Besseres wünschen zu können, als dass er gänzlich schweige, am Ende doch noch „aus reiner Brust" (pectore puro) das Dogma der Häretiker als das eigentliche Nefas aus, und nun rühmt er sich, da ihn die Kirche von jeher mit katholischer Milch genährt, mit wahrer Ueberhebung seiner Orthodoxie. Hiervon genug!

Es bleibt nun freilich immer möglich, dass Bruchstücke aus dem Hymnenbuche des heiligen Hilarius unter dem Titel „von unbekannten Verfassern" in der uns zugänglichen Literatur vorhanden sind, z. B. in dem, was wir von der altspanischen oder gallischen Liturgie besitzen. So haben wir die drei Morgenhymnen, welche Daniel[1]) nach dem Vorgange des Thomasius (in sei-

1) A. a. O. S. 2—3.

nem Hymnarium) dem grossen Kirchenlehrer zuschreibt, in sich nichts, was die Annahme innerlich unwahrscheinlich machte. Sie sind in den vierzeiligen Strophen aus vierfüssigen Jamben gedichtet; der Accent herrscht schon vielfach über die Quantität, aber in oft vermittelnder, den Wohlklang fördernder Weise. Ja, die beiden ersten, welche in der Octav von Epiphanie, und zwar fer. IV. und V. gesungen wurden, haben einen inneren Grund für sich. In beiden nämlich wird das Verhältniss des Vaters und des Sohnes gleich im Anfange stark betont, so dass man leicht an die immer wiederkehrenden Bekräftigungen dieses Verhältnisses in den Schriften des h. Hilarius erinnert wird [1]). Der dritte ist farbloser.

Die drei folgenden Hymnen bei Daniel (S. 4—7) Jesus refulsit omnium (auf Epiphanie), Jesu quadragenariae (auf Quadragesima) und Beata nobis gaudia (auf Pfingsten), welche auch Fabricius (p. 792, 795 und 800) aufgeführt hat, sind entschieden unecht, was aber am meisten bei dem Fastenhymnus in die Augen fällt. Doch zeigt auch der sachliche Inhalt des Epiphaniehymnus deutlich genug dessen späteren Ursprung. Endlich kann der Hymnus „vom Leben Christi“ [2]), der anfängt: Hymnum dicat turba fratrum, auf Echtheit keinen Anspruch machen.

Es hatte aber die Erscheinung des h. Hilarius auf dem Gebiete der kirchlichen Liederdichtung so grossen Eindruck gemacht, dass man alle früheren Versuche und Anfänge in der abendländischen Kirche darüber vergass. Selbst Isidor, der mit Gelehr-

---

1) Der erste beginnt mit der Strophe:

Deus pater ingenite,
Et fili unigenite,
Quos Trinitatis unitas
Sancto connectit spiritu.

Und der zweite:

In matutinis surgimus,
Reddentes laudes debitas
Deo Jesuque domino
In unitatem gloriae.

Der erste fügt als zweite folgende rührende Strophe hinzu:

Te frustra nullus invocat,
Nec cassis unquam vocibus
Amator tui luminis
Ad coelum vultus erigit.

2) Bei Thomasius, Opp. T. II. in hymnario p. 405.

samkeit und historischem Interesse die kirchlichen Erscheinungen verfolgte, ruft aus, wie bereits angedeutet wurde: „Der Gallier Hilarius, jener Bischof von Poitiers, blühte in Hymnendichtung (in der abendländischen Kirche) zuerst“ [1]). Seine Hymnen haben gewiss auch wie durch tiefe Innigkeit, so durch Erhabenheit und Würde sich ausgezeichnet, was besonders noch daraus geschlossen werden kann, dass man im zehnten Jahrhunderte ihm auch, ohne Zweifel einer Ueberlieferung folgend, den Hymnus Te Deum laudamus zueignete [2]).

Wohlthuend aber ist es uns, über das vielbewegte Leben des grossen Kirchenlehrers am Lebensabende den Duft und Friedensschein der christlichen Hymnen sich ausbreiten zu sehen. Er pflegte den Leib des Menschen als ein Organon zu betrachten, das zur Harfe für das Gotteslob werden sollte. Und das ganze wundersame geistige Leben im Lichtreiche der Offenbarung war ihm wie eine Wechseldurchdringung von Gesang und musikalischer Begleitung in Erkenntniss und Liebe [3]). Nach der Anschauung des Alterthums war ja die vollkommene Musik der Gesang, harmonisch gestimmt durch begleitende Instrumentalaccorde. Die Accorde des h. Gesanges himmlischer Erkenntniss waren dem h. Hilarius die in dem Erkenntnisslichte vollbrachten guten Thaten oder die Werke der Liebe. Nun, so war sein Leben ein vollkommenes Lied, das, wenn auch hier zeitig verstummend, hinüberhallen musste in die Ewigkeit. Wenn das Lied eines grossen Martyrers wohl ausklingt mit mächtigem Jubelrufe, bei dessen begleitendem Accorde die Saiten der Harfe des menschlichen Leibes gewaltsam zerreissen — nach christlicher Anschauung freilich in Hoffnung — so haucht das Lied eines Bekenners nicht selten aus in den sanftesten Tönen, deren Begrenzung kaum vernommen wird. So still und unvermerkt athmet das irdische Leben des grossen Bekenners Hilarius aus. Tag und Stunde seines Hingangs sind nicht bekannt und selbst über das Todesjahr wird gestritten. Fortunat beschliesst seine Vita mit folgender Erzählung im Legendentone:

„Als dieses grosse Kirchenlicht (Hilarius) begann, sich den irdischen Blicken durch Erkrankung zu entziehen, liess er den

1) A. a. O.

2) So namentlich Abbo Floriacensis. Vgl. Ang. Mai, Class. A. A. T. V. p. 346.

3) Prol. in Ps. 19 u. 20. Vgl. In Ps. 65, 1.

ehrwürdigen Presbyter Leonius, welcher zu derselben Stadt gehörte, im Geheimen eines Tages zu sich rufen. Mit ihm nämlich verkehrte der Bischof vertraulich und sie liebten sich sehr. Bei einbrechender Nacht befahl er ihm hinauszugehen und ihm dann zu melden, was er draussen vernommen habe. Jener kehrte zurück mit der Meldung, er habe nur die Stimmen des noch geräuschvoll geschäftigen Volkes der Stadt gehört. Darauf wachte derselbe beharrlich, das Ende des Gerechten erwartend und sein Gemüth labend an seinen letzten liebreichen Ermahnungen. Als aber die Nacht zu ihrer Höhe schritt, bat ihn der Heilige abermals, er möge hinausgehen, auf die Vorgänge dort achtend, und ihm dann melden, was er vernommen. Da bringt er die Botschaft, es sei draussen Alles gar so stille. Und siehe! alsbald dringt der Lichtglanz einer unerfasslichen Klarheit — für Leonius, wie er später gestand, nicht zu ertragen — durch das Fenster an der Altarseite jener Basilica, in welcher der Heilige voll übernatürlicher Geistes-Gesundheit auf dem Sterbelager liegt, und hinein fliesst er in den Kranken[1]); denn wie der Apostel gesagt, der Erkrankte am Leibe war um so mächtiger im Geiste; — dessen Seele, die ja keine gewöhnliche war, sondern eine ganz glückselige, von den Banden des Körpers gelöst, auswanderte, wie wir glauben, aufgenommen von jenem Lichte der göttlichen Klarheit, und von hier scheidend einzog in die Anmuth des ewigen Lichtes im Paradiese. Dort nun, gekrönt mit einem Diademe von Edelsteinen ewigen Werthes, durchstrahlet von wonnigem Lichte, freut er sich in der ewigen Himmelsburg mit den frohlockenden Heiligen. So wanderte Hilarius unter der Regierung des Valens und des Valentinian aus diesem zeitlichen Leben mit Herrlichkeit geschmückt hin zu Christus; — die Erde klagte, der Himmel jubelte".

Dass Hilarius zu Poitiers gestorben sei, und zwar unter der Regierung des Valentinian und des Valens, sagt ausdrücklich auch Hieronymus, und zwar an entscheidender Stelle, im Catalogus. Gregor von Tours bezeichnet in seiner fränkischen Geschichte (I. 39.) als Todesjahr das vierte Jahr der Regierung der genannten Kaiser. Er giebt aber an dieser Stelle nur einen Auszug aus der Chronik des h. Hieronymus und vermehrt daher die Zahl

---

1) Die Texteswort sind, wie sie da stehen, ohne Sinn. Es muss heissen: . . . mox splendor . . . . infirmum (nicht infirmus) ingreditur. Dies fordert die folgende Erklärung, dass jener Lichtglanz die Seele gleichsam abgeholt.

der Zeugen nicht, abgesehen davon, dass er der Zeit des h. Hilarius schon zu ferne steht, um selbst Zeuge zu sein, und auch abgesehen davon, dass er aus den älteren Chroniken oft sehr ungenau referirt.

Die betreffende Stelle in dem Chronicon des Hieronymus ist trotz der kritischen Arbeiten eines Scaliger, Vallarsius und Maffei unsicher. Für das Todesjahr des Hilarius wollen daher diese Gelehrten auch nicht darauf bauen. Man stellt Berechnungen und Vergleichungen an; Vallars. will das Jahr 368 oder den Anfang des Jahres 369 annehmen, bemerkt aber, dass Scaliger sich für das dritte Jahr des Kaisers Valentinian, d. i. für 366 entschieden habe [1]). Coustant neigt mehr zu dem Jahre 367, ist aber auch gegen Diejenigen sehr rücksichtsvoll, welche das Jahr 368 festhalten. Unter den Quellenangaben ist aber nur sicher und bestimmt die Angabe des Sulpicius Severus: „Hilarius starb in seiner Vaterstadt im sechsten Jahre nach seiner Rückkehr" [2]). Nun fällt aber seine Rückkehr nach Poitiers nicht über das Jahr 360 hinaus: hiernach ist das Todesjahr 366. Bürge für diese Nachricht ist, wie gesagt, Sulpicius Severus, der Jünger und Freund des h. Martinus, des Jüngers und Freundes des h. Hilarius. Er schrieb in dem Vaterlande des Heiligen. Es steht kein Zeugniss von gleichem Gewichte entgegen. Wenn Scaliger, ein Meister der Chronologie, dasselbe Jahr angenommen hat, kann uns das nur in der Annahme bestärken.

Unter den ältesten Ritualbüchern giebt es solche, welche als Todestag des h. Hilarius (Natale S. Hilarii, d. i. Geburtstag für's ewige Leben) den 1. November angeben. Auch die Handschrift der Königl. Bibl. zu Paris 3865, welche ein Sacramentarium enthält, in dem das Symbolum den Zusatz filioque noch nicht hat, bürgt für diese Angabe. Der 13. Januar, der ziemlich allgemein von den Gelehrten vorgezogen wird, ist viel eher der Festtag einer Reliquien-Uebertragung, deren mehrere berichtet werden. Coustant möchte den 1. November festhalten, findet aber, freilich ohne Grund, Bedenken in der Angabe des Sulp. Sev.

1) Die Stelle, die er meint, konnte ich unter den Anmerkungen des Scaliger zu dem Chronicon weder in der ersten noch in der zweiten Ausgabe finden.

2) Chron. II. 60.

Epilog. — Nachruhm.

Kap. IX.

Wir haben einen Blick auf das Charakterbild des h. Hilarius in dem Momente gerichtet, als er im Begriffe stand, gegen den Kaiser Constantius und seine bischöflichen Rathgeber in den Kampf zu ziehen für den Thron des eingebornen Sohnes des lebendigen Gottes, des ewigen Vaters. Fast möchte man es ein ästhetisches Interesse nennen, das uns nöthigt, jetzt, da wir wissen, dass er als Sieger eingegangen ist in die ewige Ruhe, uns noch einmal der vollendeten heiligen Gestalt zuzuwenden; aber es ist auch ein ethisches Interesse, es ist Verehrung und sittliches Wohlgefallen, das uns dazu bewegt.

War er gleich Heide in seiner Jugend, so ist er doch in dem Heidenthume nur wie eine edle Blume in der Wildniss so lange aufgewachsen, als er darin erstarken und gedeihen konnte, um dann in den gepflegten Paradiesesgarten verpflanzt zu werden. Von Kindheit auf neigte er, wie die Blume zum Lichte dieser Sonne, aus der Finsterniss heidnischer Philosophie sich unbewusst dem wundervollen Lichte des Reiches der Liebe des Sohnes Gottes zu, in das er zur rechten Stunde gnadenvoll versetzt wurde. Er war in dem seiner Natur fremden Lande des Heidenthums nur, um mit Gold und Edelsteinen beladen daraus hervorzugehen und in das Land der Verheissung einzuziehen.

Er nannte sich einen „Jünger der Wahrheit“[1], und das war er; denn er suchte die Wahrheit, er kam in ihre Schule und ward durch sie gebildet, er liebte sie und machte sie zu seinem Lebensprincip, er predigte sie und weihte ihr seine Kraft zur

1) Contr. Const. 12; discipulus veritatis.

Zeit des Kampfes und zur Zeit des Friedens. Wie er sinnig und dankbar gegen den noch nicht klar erkannten Urheber seines Lebens die Wahrheit suchte, erzählt er in der Einleitung seines Werkes De Trin. ebenso anmuthig als ergreifend. Alle Mittel, das Leben zu geniessen, wie man ,zu sagen pflegt, und in der vornehmen Welt eine Rolle zu spielen, standen ihm reichlich zu Gebote. Als Heide und nachdem er Christ geworden, hatte er im besten Sinne die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, und zwar in dem zur Zeit ersten Culturlande der Welt. Aber nichts genügte ihm, er ahnte eine Grösse des menschlichen Geistes, welcher der heidnische Adel und selbst das Halbgötterthum nicht entsprach. Er glaubte sein Wesen, seinen Werth und Beruf nur in dem Lichte dessen erkennen zu können, der ihn in's Dasein gerufen. Und als er forschend dessen Spur erreichte, „wurde sein Gemüth von dem glühendsten Eifer ergriffen, ihn zu fassen und zu erkennen." Da nahm ihn Gott in seine Schule, in die er mit Ehrfurcht und mit Frohlocken einzog. Das Buch der Bücher ergriff er mit zitternder Freude, um es nie mehr aus der Hand zu legen: es war sein gutes Schwert im Kampfe und sein unerschöpflicher Quell der Wonne im Frieden. Er betrachtete staunend die Fülle der Schätze, die sich vor ihm ausbreiteten, und fand, dass jedes Wort Gottes wahr sei und keines überflüssig[1]), und dass hinwiederum jedes einzelne ein ganzer Reichthum sei[2]). Durch jedes in der h. Schrift enthaltene göttliche Wort vernahm er die Einladung zur Theilnahme an den himmlischen Gütern, worauf ihn Hoffnung erfüllte[3]); und jedes leuchtete ihm auf wie ein entzündeter Diamant, wie ein Leitstern auf dem Wege des Lebens[4]). Es war ihm daher der werthvollste Schatz, den es auf Erden giebt[5]). Zwar schien es ihm zu hoch für den menschlichen Geist, welcher der Hülfe eines übernatürlichen Lichtes bedürfe, um die ewige Wahrheit zu schauen; aber dieses fehlte ihm auch nicht. Wie das natürliche Auge des Leibes beim Sonnenlichte, d. i. am Tage, die Dinge sieht und erkennt, so nimmt die Erkenntnisskraft des Geistes, das Seelenauge, die Wahrheit auf im h. Geiste, welcher

---

1) In Ps. 118, l. 18, n. 5; 135, 2; 142, 7 etc.
2) In Matth. XII, 12.
3) In Ps. 118, l. 7, n. 3.
4) A. a. O. l. 14, n. 2—3.
5) In Matth. VI, 1.

das „Geisterlicht", der die Seele umfliessende Tagesglanz ist. Wer diese Gabe des Geistes nicht hat, besitzt zwar in seinem Wesen die Fähigkeit, Gott zu erkennen, aber es mangelt ihm das Licht, welches die unerlässliche Bedingung zur wirklichen Entstehung der Gotteserkenntniss ist, das lumen scientiae. Doch in Christo können alle Menschen durch den Glauben diese Gabe ergreifen, und Jeder, so tröstete sich Hilarius, mag von dem Lichte nehmen, so viel er will; denn dargeboten wird es ihm immerdar[1]). Und er fühlte sich, von Gott gelehret, auf das Liebevollste angeleitet, indem Gott sich seiner ihm geläufigen Sinnesvorstellungen bediente, um ihn zur Erkenntniss der übersinnlichen Ideen zu führen[2]), und überhaupt, für die Geheimnisslehren den vollkommensten sprachlichen Ausdruck wählend[3]), doch Alles für sein Verständniss berechnete[4]). So trank er denn von der Fülle des Lichtes, und wurde ein so treuer Jünger der übernatürlichen Schule, dass bald, wer ihn reden hörte, die Stimme der Offenbarung selbst zu vernehmen meinte. So athmen wir heute noch, wenn wir seine Schriften lesen, den Geist der Bibel. Seine intellektuelle Bildung wurde vollkommen biblisch. In dem Menschen sah er den Liebling Gottes. Wie er aus der schöpferischen Hand Gottes hervorgegangen, war er das Wohlgefallen seines Urhebers; durch die Sünde missfällig geworden, wurde er in der Erlösung nur noch wohlgefälliger. Der ursprüngliche Adel des göttlichen Ebenbildes ist erhöht durch die göttliche Kindschaft in Christo[5]). Es war ein Unglück, in dem ersten Adam nach der Sünde zu wurzeln; aber das Glück, in den zweiten Adam verpflanzt zu sein, ist mehr als einfache Aufhebung des Unglücks. Hilarius erkannte, dass sein einfacher Geburtsadel in der Wiedergeburt zum Königsadel geworden[6]). Seine Schule bildete ihn kosmopolitisch. Das Christenthum war ihm nicht bloss eine historische Erscheinung, ein Ereigniss in der Geschichte, sondern die Bedingung und der neue Grund der Geschichte des ganzen Menschengeschlechts. Daher geschah es, dass er, indem er einerseits in der Ueberzeugung, er sei geboren, um mit Geistesflügeln in

---

1) De Trin. II, 35.
2) A. a. O. VI, 16.
3) A. a. O. VII, 22.
4) A. a. O. VIII, 43; IX, 40.
5) In Ps. 149, 3.
6) Die Belegstellen für diese Ideen sind früher angeführt worden.

den Himmel aufzufliegen[1]), ganz dem idealen Sinne huldigte, doch andrerseits den historischen Sinn übte, hegte und schärfte[2]). In die ideale Welt ragte er kühn hinein, aber er stand auch sicher in der diesseitigen. Darum bemächtigte er sich auch der beiden Weltsprachen, deren eine die Schriftsprache des neuen Bundes war und ihm zugleich die erste Offenbarungssprache zu ersetzen schien; und alle Wissenschaft, in der er schon als Heide sich ausgezeichnet, wurde ihm Mittel, das Ideale zum realen Besitze zu erheben. Die Kleinen, welchen die Geheimnisse des Himmels geoffenbart worden, waren ihm nicht die Kleinen an Verstand, sondern die Kleinen an Bosheit[3]). Er hielt nicht dafür, dass man vor der falschen Wissenschaft sich bloss durch die Flucht retten solle; man müsse ihr vielmehr stehen und sie besiegen durch Widerlegung[4]). Es gab zu seiner Zeit Gelehrte, welche der Lehre des Evangeliums die Vernünftigkeit absprachen[5]). Diese überführte er des Gegentheils. Er liebte insbesondere die Wissenschaft der göttlichen Dinge, die sich nur den Liebenden, d. i. denen, welche nach ihr sich sehnen, zum Besitze darbietet[6]). Sie steht in ihrer Entwickelung nicht still, entwickelt die Formen des Offenbarungsinhaltes und geht über den Schriftausdruck hinaus. Machten neue Angriffe auf die christliche Lehre neue Kunstausdrücke nothwendig, so fürchtete Hilarius den Vorwurf der „Neuerungen" nicht, vielmehr wies er ihn kräftig zurück[7]). Gleich wie das Oel des Lichtes Nahrung, so bewirkte ihm die Wissenschaft und die geistige Arbeit den Glanz der himmlischen Glorie[8]). Die h. Wissenschaft in ihrer Höhe der beschaulichen Gnosis war ihm persönlich ein grösserer Segen als die bischöfliche Würde[9]). „Der Glanz der Wissenschaft Gottes" war ihm ein Blitzstrahl, der die Finsterniss des Bösen zerstreute[10]). Indem nun all' sein Denken, Sinnen und Reden keinen andern Inhalt hatte als dieses blitzende

1) In Matth. X, 18.
2) A. a. O. VII, 8.
3) A. a. O. XI, 11: parvuli malitia, non sensu.
4) De Trin. XII, 19.
5) In Ps. 118, l. 6, n. 1.
6) A. a. O. l. 13, n. 12.
7) Contr. Const. 16.
8) In Ps. 140, 9: Oleum enim luminis pabulum est; et doctrina atque opus spiritale coelestis nobis gloriae causa est etc.
9) In Ps. 134, 27.
10) In Ps. 143, 12. Vgl. 134, 16.

Licht heiliger Wissenschaft und Wahrheit, gingen Strahlen von ihm aus, welche die bewundernden Blicke der Mit- und Nachwelt auf ihn lenkten und ihm den Ehrennamen des „Morgensterns" der romanischen Kirche erwarben[1].

Aber Hilarius war kein kalter Stern; das „Lichtsein" und selbst „das Leuchten" war ihm nicht letzter Zweck. Der Inhalt seines Denkens war licht und gut, vollkommen harmonisch, der schönen Ordnung, welche die von ihm nachgedachten Gedanken Gottes in sich haben, entsprechend; allein das Denken des Guten und Schönen genügte ihm allein nicht: es sollte in seinem ganzen Wesen Gestalt gewinnen[2]. Er gehörte zu den Männern, welche die Wahrheit als Richtschnur ihres Lebens wollen, deren gute Erkenntniss immer That wird. Eine Weltanschauung ohne praktische Bedeutung war ihm werthlos, denn er war durchaus ein Mann der That. Alles Gute, das er erkannte, wollte er an sich verwirklicht sehen[3]. Und wie die Harmonie zwischen seinen Gedanken und Thaten die Menschen, welche ihn reden hörten oder seine Schriften lasen, fordern konnten, so glaubte er als Zeuge dafür nicht bloss Gott, sondern auch die Chöre der Engel zu haben[4]. Der Schönheit der ihn durchleuchtenden Wahrheit sinnig zugewandt, liess er sein ganzes Wesen davon durchwärmen, seine Empfindungen und Gefühle davon befruchten, seine Neigungen und Willensstrebungen davon bewegen: und so bildete er in dem himmlischen Lichte jenen Schmuck des innern Menschen, der reich ist in dem sanften und milden Geiste vor Gott, der aber auch hervorbrach, ihm die Feinde besiegen half und ihm die Herrschaft über die Gemüther gab. Das göttliche Licht fesselte er in sich durch den Glauben, aber wirksam machte er es in allen Tugendrichtungen durch die Liebe, durch die Charitas, die Alles übertrifft[5]. Und da sein Herz schon weit geworden, indem es sich durch den Glauben aufgethan, die Fülle der göttlichen Lehre in sich aufzunehmen[6], so wurde es durch die wirksame Liebe, durch das Vollbringen der himmlischen Gebote noch weiter, um

---

1) Hincmar, De praedest. c. 25.

2) In Ps. XIV, 6: Bonum non tam cogitandum est quam exsequendum. Vgl. 9.

3) In Ps. 119, 10.

4) In Ps. 118, l. 1, n. 8, — eine sehr schöne Stelle!

5) In Ps. 68, 33: . . . . . quia praestet omnibus charitas Dei, quae in Christo est; et Petrum nihil aliud, quam utrum se amaret, interrogat Dominus noster etc.

6) In Ps. 118, l. 4, n. 12; l. 17, n. 5.

Gott selbst Wohnung darzubieten, der mit seiner erhabenen Majestät in die engen Herzen der Sünder nicht eingeht[1]). Ganz in dem Bewusstsein der Kindschaft Gottes lebend, verwarf er die zitternde Furcht und wollte er nur die kindliche Furcht, die besorgte Liebe, welche nicht traurig macht; denn nur der fröhliche Gehorsam der Liebe sollte herrschen in ihm. Darum war ihm auch nicht der blosse Gehorsam der That als solcher, der auch die Furcht zum Beweggrunde haben konnte, das Höchste, sondern die Liebesthat. Denn die Vollkommenheit besteht in der Gesinnung, in dem Affekte des wohlgeordneten Herzens[2]). In der Weite seines Herzens, wo Gottes Majestät sich erging (nach seiner alttestamentlich-mystischen Ausdrucksweise). hatten aber auch alle Menschen Raum. Er betrachtete das ganze Menschengeschlecht als in Christo wurzelnd und lebend, und darum konnte er im eigentlicheren Sinne als der hochherzig denkende Heide sagen, nichts Menschliches sei ihm fremd. Er schien wie für sein eigenes Leben besorgt, wenn er für den Nächsten sorgte. In Allem, was er erstrebte, war es das Heil der Gesammtheit, der Universitas, das er im Auge hatte[3]).

Hilarius sagt einmal, der Anblick eines frommen Christen mache die Gottesfürchtigen froh, so dass sie Gott loben; dieser Anblick beruhige die Herzen und übe wie der blosse Anblick gewisser Vögel und Kräuter an sich schon eine Heilkraft aus[4]). So wohlthuend und heilbringend war sein eigener Anblick allen Guten. Wenn er diejenigen, welche über die irdische Natur sich erhebend in den göttlichen Dingen hochgemuth frohlocken, mit den Bergen verglich[5]), so erschien er vor Allen als ein solcher Berg, der über alles Irdische emporragte, in dessen Haupt und Herzen Ruhe und Friede herrschte, wie sehr auch in den Tiefen der ihn umgebenden Welt die Fluthen der Leidenschaften wogten und das Glück der Menschen erschütterten. Waren ihm diejeni-

---

1) A. a. O. l. 6, n. 9; l. 8, n. 5; in Ps. 126, 7—10.

2) In Psalm 127, 2: Nobis autem timor Dei omnis in amore est. In Ps. 118, l. 18, n. 5: Operationi obedientiae praestat dilectionis operatio etc. In Ps. 124, 8: Perfecta bonitas in recti cordis consistit affectu.

3) In Ps. 118, l. 21, n. 6: Pax ergo retinenda est (pax und charitas sind ihm unzertrennlich); et non quod unicuique, sed quod universitati congruat, expetendum est.

4) In Ps. 118, l. 10, n. 10.

5) In Ps. 124, 5.

gen, welche die Herrschaft der Sünde in sich zerstört und in das Reich der Liebe sich erhoben hatten, Könige[1]), so musste man ihn als einen solchen König vor Allen begrüssen. Ist es eines Königs wesentlichste Prärogative, persönlich von menschlicher Macht ausser ihm unabhängig zu sein, so war Hilarius im idealen Sinne königlich, durch eine ethische Unabhängigkeit, welche weder Kaiser mit Kriegsheeren noch bischöfliche Synoden mit ungerechtem Bannstrahl ihm nehmen oder auch nur beschränken konnten. Nur unter das Gesetz der Wahrheit und Gerechtigkeit des Königs der Könige stellte er sich; unter die menschlichen Satzungen aber insofern sie jenen nicht widersprachen. Und gerade jener höchste König, Gott selbst, achtet am entschiedensten die innere Freiheit und königliche Selbstentschliessung seiner Kinder. Hilarius hielt es daher für ein Verbrechen des Staatsoberhauptes, solche Freiheit antasten zu wollen; der Endzweck des Staates sollte vielmehr sein, der Freiheit zur Entfaltung so viel Raum als möglich zu verschaffen und zu sichern[2]). An seiner königlichen Unabhängigkeit zerbrach die Macht des Arianismus in Gallien und erstarkte die Kirche in Asien; durch sie wurde der stolze Metropolit zu Arles von seinem Throne gestürzt, vor ihr allein fürchteten sich die Hofbischöfe, ihr musste nach vierjährigem harten Kampfe der Autokrat Constantius, vor dem der Erdkreis zitterte, das Zeugniss der Unüberwindlichkeit geben.

Es wurde gesagt, dass nach der Anschauung des h. Hilarius die h. Wissenschaft sich nur den Liebenden zum Besitze darbiete. Seine Liebe bemächtigte sich der ganzen Fülle derselben, aber nicht, um sie engherzig an sich zu halten; sondern eben seine Liebe spendete sie wieder hochherzig in mündlicher Rede und im geschriebenen Worte. Wie Ströme krystallhellen lebendigen Wassers ging das Wort der Wahrheit und der Weisheit von ihm aus. Als Bischof wollte er „das Auge der Gemeinde" sein[3]), durch Reinheit des Wandels wie durch Gelehrsamkeit ein Vorbild[4]), noch mehr durch das Beispiel ein Lehrer als durch's

---

1) In Ps. 2, 42; 135, 6; 137, 12.

2) Ad Const. I, 2. Die schöne Stelle: Idcirco laboratis et salutaribus consiliis rempublicam regitis, excubatis etiam et vigilatis, ut omnes, quibus imperatis, dulcissima libertate potiantur.

3) In Ps. 118, l. 14, n. 4; 138, 34.

4) De Trin. VIII, 1.

Wort[1]), ein Hirt der Kirche[2]), ein Diener der Wahrheit[3]): und alles das war er, und er war es aus Liebe und durch die Liebe. Er erfüllte treu die Mahnung des Apostelfürsten: „Weidet die Heerde Gottes, die bei euch ist, sie beaufsichtigend, nicht gezwungen, sondern aus freiem Antrieb nach Gottes Wohlgefallen, nicht um schnöden Gewinn, sondern von Herzen, nicht überherrschend das Erbe, sondern als ein Vorbild der Heerde." Es wird nicht leicht eine bedeutendere Stadt aufzuweisen sein, in welcher zur Zeit des Constantius nach Vertreibung eines rechtgläubigen Bischofs nicht Aufruhr erfolgte zur Geltendmachung eines Gegenbischofs. Als aber Hilarius Poitiers verlassen musste, wanderte seine Heerde im Geiste mit in's Exil und blieb in Frieden. Volk und Clerus blieben einmüthig ihm zugethan; das war der Liebe Werk und Lohn.

Als er aus der Verbannung zurückgekehrt, und das Wiedersehen zur reichsten Vergeltung der Treue geworden, brachte er auch noch süssere Früchte der Liebe. Die tiefsten Geheimnisse der göttlichen Erbarmungen konnte er den Seinigen herrlicher predigen als zuvor; das Blitzen (coruscationes) der göttlichen Wahrheit aus Wort und That sahen sie häufiger und schöner; gewiss, wenn der Böse ihn sah, wurde er traurig, weil er böse war, und wenn der Gute ihm begegnete, wurde er froh und lobte Gott. Ueber den Gottesdienst zu Poitiers verbreitete sich ein neuer Glanz, indem Hilarius würdigere und wirksamere Feier der göttlichen Geheimnisse anordnete, und die heiligen Hymnen klangen reichlicher und inniger. Ein Sohn und Fürst des Friedens war er geworden, der nur noch mit leichtem Fusse die Erde berührte, bis der Glanz des ewigen Lichtes sein Auge grüsste, in welchem „der Fürst der Hirten ihm erschien", damit er von Ihm den unverwelklichen Kranz der Glorie empfange. —

Der Nachruhm, der ihm zu Theil wurde, ist ein dreifacher; das Lob der grössten Kirchenlehrer und Schriftsteller der Kirche, der duftige Schein der Legende, und die Ehre und Verehrung in der Kirche.

Seine ersten grossen Lobredner sind der h. Hieronymus und der h. Augustinus, die ihren idealen Sinn an seinem Lichte

---

1) In Matth. V, 15.
2) Fragm. 4.
3) Contr. Const. 6.

mit entzündet haben. Der erstere schrieb zu Trier eigenhändig das Buch des h. Hilarius über die Synoden ab, und verlangte immer wieder nach seinen Schriften[1]). Er hatte Wohlgefallen an ihrem Flusse und an dem darin leuchtenden Talente, und lobte darin die Glaubens-Kindlichkeit und -Innigkeit. Er bewunderte seine Wissenschaftlichkeit, das kunstvolle Gefüge seiner Sprache, die in ihrer Erhabenheit und bei ihrem Schwunge das Wohlgeordnete nicht verlor, und erkannte ihm unter seinen Zeitgenossen den Preis der Beredtsamkeit zu, dessen Ruhm gehe, so weit der römische Name genannt werde. Er pries endlich die unermüdliche Thatkraft in seinem Leben, das Verdienst seines Bekenntnisses, und sah in ihm eine Ceder, welche den Tempel des neuen Bundes stützte, und zwar zur Zeit, als die wenigen noch unerschütterten Säulen der Kirche vereinsamt in den einzelnen Welttheilen standen. Augustinus rühmt seine tiefsinnige Erforschung des Geheimnisses des trinitarischen Lebens, er nennt ihn den gewaltigen Vertheidiger der katholischen Kirche, den verehrungswürdigen Bischof, den alle Welt kenne, und dessen Namen er nur glaubt nennen zu dürfen, damit Julian, sein Gegner (Bischof von Eclanum in Apulien, ein sehr intelligenter Pelagianer), schamverwirrt werde und sich bekehre. Cassian, jener klare und fast zu nüchterne Massilienser Mönch und Schüler des h. Johannes Chrysostomus, kann es nicht unterlassen, da er ein Citat aus den Schriften des Hilarius anführen will, ihm eine volle Lobrede zu halten: „Hilarius“, sagt er, „ein Mann von allen Tugenden und Zierden! wie durch seinen Lebenswandel so durch seine Beredtsamkeit glänzend! welcher, ein Lehrer der Kirchen (d. i. der vielen bischöflichen Gemeinden, also der ganzen Kirche) und ein Hoherpriester, nicht bloss durch seine (persönlichen) Verdienste, sondern auch durch die Förderung, welche Andere von ihm erfahren haben, gross geworden ist, — der unter den Stürmen der Verfolgungen so unbeweglich da stand und Widerstand leistete, dass er wegen der Kraft seines unbesiegten Glaubens die Würde eines Bekenners empfangen hat.“ Facundus Herm. kann nur im Superlativ von ihm reden. Ihm ist er „der gelehrteste Bischof“ und „der tapferste Bekenner“, „der mächtigste und gewaltigste Niederkämpfer der

---

1) Ich lasse hier der Kürze wegen die Citate weg, weil sie in den meisten Ausgaben der Werke des h. Hilarius zu finden sind.

Arianer“ und „der standhafteste Bekenner des christlichen Glaubens;“ als Bischof aber ist er ihm „der weise und massvolle Lenker der Kirche, den zu tadeln Niemand wagt.“

Cassiodor, ein Retter untergehender Wissenschaft, bewundert ihn als einen funkelnden Stern, von dem die Kirche leuchtet, er sieht „den heil. Hilarius, den Bischof der Stadt Poitiers, zwar mit allzugrosser Tiefsinnigkeit, aber doch mit gründlicher Klarheit und äusserster Vorsicht in der Wissenschaft daherkommen, wie er die Schätze der göttlichen Schriften aus den tiefsten Schachten heraufbringt und voll Ehrfurcht sie unter die Menschen trägt.“ So ergiesst sich nun das Lob des Heiligen fort durch die ganze folgende Literatur bis auf den heutigen Tag. Einen dichterischen Anflug hat es bei den ruhigsten Schriftstellern; um so weniger kann es uns Wunder nehmen, dass die Dichter sich eines solchen geistigen Helden bemächtigt haben. Vor Allen ist es Venantius Fortunatus, der in der höchsten Begeisterung ihn besingt in seinem „Leben des h. Martinus.“ Er sieht ihn auf der Höhe aller Vollkommenheit und Ehre, Strahlen werfend über den ganzen Erdkreis; wie er still waltend die inneren Angelegenheiten seines Bisthums lenkt und dabei doch nach Aussen hin seine Stimme erhebend für die gesammte Kirche, zur erschütternden Kriegstrompete wird, zur Posaune des Gesetzes, zum Herolde des donnernden Gottes. Dann betrachtet er ihn, wie er durch die Lande zieht mit der Schönheit und dem Segen aller rauschenden und stürzenden, breiten und prächtigen, fruchtbarmachenden Ströme, und die Wasser, die er mit sich führt und spendet, sind die biblischen Wasser des Lebens. Wie ein schimmerndes Diadem, wie eine leuchtende Inful auf dem Haupte des Leibes Christi erscheint er ihm. Aus seiner Rede quellen ihm Edelsteine hervor; er ist der Doctor Apostolicus, der die Sophisten ihrer Thorheit überführt, die Seinen aber durch das Wort der Offenbarung erleuchtet. — Eine Grabschrift nennt ihn „den schreckenverbreitenden Helden, der für den Glauben gekämpft, dessen Anblick die Schlangen nicht ertragen konnten.“ Alcuin, die Zierde am Hofe Carl's des Gr., hat ihm ein epigrammatisches Denkmal gesetzt, das seinen „Ruhm weithin auf dem Erdkreise“ feiert, und ihn als den Kirchenlehrer bezeichnet, dessen Namen überall guten, lieben Klang habe. — Die Legende feierte, wie wir sahen, Hilarius bei seinem Tode; sie liess die schöne Lichtgestalt auf einem Strahle himmlischen Lichtes aufwärts schweben. Fortunat weiss

ausser dem Schlangenwunder auch eine Todtenerweckung von ihm zu erzählen. Gregor von Tours spricht ebenfalls von Todtenerweckungen. Geheimnissvoll gestaltete sich die Nachricht von seiner Beziehung zu dem h. Martinus. Die dem h. Justus zugeschriebene Vita kennt Wallfahrten des Heiligen, die in jeder Hinsicht wunderbar verlaufen. Das Büchlein von den Grabwundergeschichten im 6ten Jahrhundert sieht das Grab des h. Hilarius ununterbrochen von Wundern umleuchtet und redet von dem Glanze seines unauslöschlichen Lichtes. Im 9ten Jahrhunderte waren die Wunder, welche man ihm zuschrieb, in seinem Leben an seinem Grabe, in seinen Kirchen überaus mannigfaltig und zahlreich.

Die kirchliche Verehrung des h. Hilarius ist in der Kirche zu Poitiers ohne Zweifel sogleich nach seinem Tode erfolgt, und sie hat sich noch im Laufe des vierten Jahrhunderts weithin verbreitet. Seine Verehrung stieg so hoch, dass sein Name im gallischen und selbst im mozarabischen Ritus eine Stelle im Canon der h. Messe fand. Viele Ritualbücher z. Th. aus Carls d. Gr. Zeiten und aus dem 9ten Jahrhunderte nennen ihn unmittelbar hinter den Martyrern an der Spitze der Bekenner. Die Orationen seiner Festmessen in verschiedenen alten gallischen Missalien können sich im Lobe des Heiligen fast nicht genug thun. Sie sagen, der glorreiche Bekenner Hilarius habe die Vortrefflichkeit des göttlichen Wortes dargethan; Gott selber habe sich in sein Herz gesenkt und von dort aus wie aus seinem Tempel die Glaubensfragen gelöst; durch die Verdienste dieses Bekenners habe die Kirche Einmüthigkeit und ihren ruhmvollen Ruf wieder erlangt. Das Fest des Heiligen hatte selbst seine eigene Präfation, die in verschiedenen Missalien verschieden lautet. Da heisst es in der einen Form, Gott habe seinen seligen Bekenner Hilarius reich gemacht durch Documente der Wissenschaft wie durch die Ornamente der Tugenden, und ihn also mit den mannigfaltigen Gaben der Gottseligkeit ausgestattet, dass er Ihm (nämlich Gott) zum Altar, zum Opfer, zum Hohenpriester und zum Tempel geworden sei. Und in einem andern Missale wird er so verherrlicht: „Es ist wahrhaftig würdig und gerecht, (Dir) Dank zu sagen, Gelübde zu lösen und Gaben zu weihen, Herr, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, der Du Deinen seligen Bekenner Hilarius Dir im Voraus zu einem Bischofe von hingebendem Bekenntnisse erwählet hast, der von ungewohntem Lichte strahle,

durch Milde der Sitten mächtig sei, im Glaubenseifer glühend, durch den sprudelnden Quell der Beredtsamkeit ein (Alles mit sich fortreissender) Strom." Wir sehen auch aus derselben Präfation, dass die Gläubigen schaarenweise unter Gutheissung der Kirche zu seinem Grabe pilgerten und von wunderbaren Machterweisungen erzählten. Ein Sacramentarium, welches wenigstens bis in das 6te Jahrhundert hinaufreicht, fasst ihn auf im kriegerischen Bilde, wie er mit dem Schwerte seines Wortes, mit dem er für die Gleichwesentlichkeit der dreigöttlichen Personen kämpfte, als Ritter Christi den Fürsten dieser Welt zu Boden streckte und dann als Sieger in der Residenz des himmlischen Königs seinen Triumphzug hielt. —

Das Ansehen des h. Hilarius in Gallien offenbart sich auch dadurch, dass ihm zahlreiche Kirchen, und zwar sowohl Kloster- als Pfarrkirchen geweiht wurden, in Rheims, dem gallischen „Athen" im Mittelalter, allein zwei, welche nach dem Berichte des Flodoard[1]) durch Wunder berühmt waren. Endlich gab die Verehrung sich auch dadurch kund, dass der Name Hilarius als Taufname im Volke beliebt und häufig wurde. Und dass der Ruhm und die Verehrung des grossen Kirchenlehrers bis auf den heutigen Tag fortdauert, dafür liegt ein klarer Beweis vor in der Thatsache, dass vor nicht langer Zeit eine Synode zu Bordeaux die Bitte an Papst Pius IX. richtete, er möge befehlen, dass der grosse Bischof von Poitiers in der ganzen Kirche als Kirchenlehrer anerkannt und verehrt werde, welcher Bitte durch Decret vom 10. Januar 1852 willfahrt worden ist. —

Ueber solche Anerkennung kann nur Freude sein, wo Hilarius mehr bekannt ist als dem Namen nach, — jener Bischof nach dem Herzen Gottes, gross in Demuth und Unabhängigkeit, ein ewig gültiges Vorbild des Episcopats in dem Glanze und der Tiefe der Wissenschaft nach der Höhe der Zeit und in der Milde, welche in dem ewigen Gesetze der weltüberwindenden Charitas ihren Lichtquell hat und die Würde des Bischofs verehrungswürdig erscheinen lässt.

1) L. IV. Hist. Rem. c. 48.

Ende des dritten und letzten Buches.

Beilage.

Die lateinischen Uebersetzungen der Bibel um die Mitte des vierten Jahrhunderts.

Es schien in jüngster Zeit fast gewagt, gegen die Ansicht, wonach die erste lateinische Uebersetzung der h. Schrift in Afrika ihren Ursprung haben soll, Bedenken zu erheben; denn es standen Namen für dieselbe ein, wie Lachmann, Hug, Wiseman, Tischendorf, A. Maier u. a., deren Auktorität das Urtheil vielfach selbst unter Gelehrten von vorne herein bestimmte. Die doch unleugbar gewichtige Stimme F. X. Reithmayr's [1]) wurde beinahe ganz überhört. „Wir sind von ferne nicht berechtigt, anzunehmen", schrieb er, „den mittleren und unteren Klassen der Stadtbevölkerung, namentlich aber der kleineren Städte und des Landes sei durchschnittlich das Griechische in der Art geläufig gewesen, dass sie die göttliche Schrift ohne Dolmetschung verstanden hätten. Weiter nordwärts von Rom hörte man griechisch immer seltener sprechen". Also, schliesst er, war eine lateinische Uebersetzung der h. Schrift in Italien frühzeitig Bedürfniss, und diesem Bedürfniss muss in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entsprochen gewesen sein. Vielleicht hätte er sagen können: noch im ersten Jahrhunderte, und ehe eine namhafte Gemeinde in dem proconsularischen Afrika gegründet war. Den sprachlichen Merkmalen für die Hypothese von dem afrikanischen Ursprunge der ersten lateinischen Bibelübersetzung wollte er kein sonderliches Gewicht beilegen. Nun hat, nachdem Reusch sich noch

1) S. Einleitung, S. 262—63.

kürzlich auf jene Seite gestellt[1]), Pius Bonifacius Gams, ein gelehrter Benediktiner, der des wissenschaftlichen Ruhmes seines Ordens werth ist, die Ansicht Reithmayr's zu rechtfertigen, einen glänzenden Versuch gemacht. Denn er hat durch die sorgfältigsten und umfassendsten Vergleichungen unwiderleglich dargethan, dass der Beweiss, die Itala enthalte sogenannte Afrikanismen gar nicht geliefert ist, und nicht bloss dieses, sondern auch, dass gewisse Wortbildungen, Formen und Ausdrücke derselben, die entweder nur theilweise bei afrikanischen Schriftstellern vorkommen, oder gar nicht, entschieden auf Italien und zwar auf Rom hinweisen. Auch dass in der allerfrühesten Zeit, so weit die christlichen Denkmale, insbesondere Inschriften, hinaufreichen, und gottesdienstliche Spuren sich verfolgen lassen, dem christlich religiösen Bedürfnisse des italienischen Volkes in der lateinischen Sprache entsprochen wurde, hat er durch positiven Beweis bekräftigt; und hieraus erhält die Annahme einer frühesten lateinischen Uebersetzung der h. Schrift in Rom neue Stärke[2]).

Allerdings hat mein verehrter College Friedlieb mit der ihm eigenthümlichen Ruhe und Besonnenheit den in der That blendenden Argumentationen des Benediktiners gegenüber feine kritische Bedenken erhoben. Er schreibt[3]): „Freilich ist Rom nicht Italien und für Italien konnte eine lateinische Kirchenversion nothwendig sein, ohne dass Rom derselben bedurfte. Aber es steht doch fest, dass der Hirte des Hermas, das Muratorische Fragment und die Häresengeschichte des h. Irenäus ursprünglich griechisch abgefasst waren. In Bezug auf die lateinische Uebersetzung dieser drei Schriften wird zwar gewöhnlich angenommen, sie sei alt, uralt; hiermit ist über das Alter derselben eigentlich nichts gesagt. Wie will z. B. der Verfasser beweisen, dass der lateinische Hermas schon um 150 n. Chr. existirte? Die ältesten Spuren von Hermas und Irenaeus stammen aus Afrika. Vergleicht man aber bei Tertullian die Anführungen aus Hermas und Irenaeus mit der lateinischen Uebersetzung beider Schriftsteller, z. B. Tertull. de orat. c. 12 und adv. Valent. c. 5, ferner die la-

1) Tüb. Theol. Qu. Schrift, 1862. H. II. S. 242 ff. und „Lehrbuch der Einleitung in das N. T.“ S. 190—191.

2) Vgl. „Die Kirchengeschichte von Spanien. Von Pius Bonifacius Gams. O S. B. Regensburg, bei Manz. 1862“. B. I. S. 86—102.

3) In der „Oesterreichischen Vierteljahresschrift für kath. Theologie“, II. B. Jahrg. 1863. S. 372 f.

teinische Uebersetzung des Irenaeus adv. haer. l. IV. c. 20 n. 2, wo eine Stelle aus Hermas vorkommt; so findet man von der lateinischen Uebersetzung abweichende Uebertragungen, so dass man nicht einmal mit Sicherheit sagen kann, dass Tertullian aus dem lateinischen Hermas und Irenaeus Mittheilungen gemacht oder dass der Uebersetzer des Irenaeus den lateinischen Hermas vor sich gehabt habe. Will man dies aber doch festhalten: so weist der Ursprung des lateinischen Hermas und Irenaeus doch immer nur auf Afrika hin.....

Ebenso misslich steht es aber auch mit dem zweiten Beweismoment, worauf Wiseman das grösste Gewicht legte, wir meinen die Sprache der lateinischen Kirchenversion. Der Verfasser stellt den bei Wiseman aufgeführten Spracheigenthümlichkeiten, welche dieser für Afrikanismen erklärte, und mit Zeugnissen aus afrikanischen Schriftstellern belegte, dieselben oder ähnliche Sprachformen aus dem lateinischen Irenaeus, Hermas und dem Fragmente entgegen. Wären diese Uebersetzungen in Italien und Gallien entstanden, und wären sie mindestens so alt wie Tertullian, so wäre der Gegenbeweis allerdings geführt; es wäre bewiesen, dass in der Zeit, wo die älteste lateinische Bibelübersetzung entstand, diese vorgeblichen Afrikanismen dem in Gallien und Italien herrschenden Sprachidiom angehörten, also keine Afrikanismen sind. Da jedoch nicht nachzuweisen ist, dass zu der Zeit, wo die lateinische Kirchenversion nach Tertullian's Zeugniss in Afrika bereits in Gebrauch war, schon die lateinischen Uebersetzungen des Hermas, Irenaeus und des Fragments vorhanden waren; noch auch dass diese Uebersetzungen in Italien entstanden sind; so beweist alles das, was Gams aus diesen Uebersetzungen anführt, nicht was bewiesen werden soll, und es bleibt bestehen, dass die älteste Spur der lateinischen Kirchenversion in Afrika erscheint. Diese war freilich nicht die Itala, welche jedenfalls in Italien gemacht wurde, aber durch eine Revision jener afrikanischen Uebersetzung. So wurde sie wortgetreuer, aber es blieben die Afrikanismen der Sprache".

Dass auch hiermit die Untersuchung noch nicht abgeschlossen sei, wird Niemand bereitwilliger mir einräumen, als Friedlieb selbst, eben weil er ein besonnener und gründlicher Forscher ist; und ich weiss, dass er es gern sieht, wenn ich meine Bedenken gegen seine Gegenbeweisführung hier ausspreche. Vorerst aber sei bemerkt, dass der Ausdruck „Kirchenversion" zur Bezeichnung

einer Bibelübersetzung aus dem zweiten und selbst aus dem dritten Jahrhunderte nicht entsprechend scheint. Kirchenversion kann doch nicht füglich etwas anderes bedeuten, als eine Bibelübersetzung, welche einen officiellen kirchlichen Charakter in dem Sinne hat, dass sie von der allgemeinen Kirche, wenn auch nicht aus Auftrag gemacht, so doch amtlich und feierlich anerkannt ist, etwa wie die lateinische vulgata editio von dem Trident. Concil approbirt worden ist. Eine solche Approbation ist aber im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. nicht nachzuweisen, ja nicht von ferne wahrscheinlich, obgleich eine dargethane innere Wahrscheinlichkeit ohne historische Zeugnisse noch nichts beweisen würde. Vielleicht ist es aber gerade diese unrichtige Vorstellung von einer sogenannten Kirchenversion, welche die Veranlassung zu einer künstlich aufgebauten Theorie von der Entstehung der vielen abweichenden Texte der Bibelübersetzung, wie sie im vierten Jahrhunderte vorliegen, geworden ist, jener Theorie der zahllosen Ueberarbeitungen, welche bis dahin auf dem wissenschaftlichen Gebiete sich fast im Siege behauptete.

Ich komme nun zu obiger Argumentation. Der Satz: „Es steht doch fest, dass der Hirte des Hermas, das Muratorische Fragment und die Häresengeschichte des h. Irenaeus ursprünglich griechisch abgefasst waren“, beweist nichts für eine allgemeinere Verbreitung des Verständnisses der griechischen Sprache selbst in Bezug auf Rom; denn die Verfasser schrieben offenbar nicht deshalb griechisch, weil in Rom (vorausgesetzt, dass der Hirt des Hermas und das Muratorische Fragment in Rom entstanden sind) Jedermann griechisch verstand, sondern weil sie selbst Griechen waren, die sich in der lateinischen Sprache schwerlich so gut hätten ausdrücken können, wie in ihrer Muttersprache. Dass aber lateinische Uebersetzungen ihrer Arbeiten so frühzeitig entstanden, dass das Jahr ihrer Entstehung ebensowenig zu ermitteln ist, wie die Zeit der Abfassung des griechischen Textes, deutet auf das allgemeinere Bedürfniss lateinischer Uebersetzungen für das Verständiss griechisch verfasster Werke hin.

In Bezug auf diesen Ausspruch aber: „Wären diese Uebersetzungen (des Hermas, des Irenaeus und des Fragments) in Italien und Gallien entstanden, und wären sie mindestens so alt wie Tertullian, so wäre der Gegenbeweis allerdings geführt, es wäre bewiesen, dass in der Zeit, wo die älteste lateinische Bibelübersetzung entstand, diese vorgeblichen Afrikanismen dem in Gallien

und Italien herrschenden Sprachidiome angehörten, also keine Afrikanismen sind", habe ich Folgendes anzumerken. Dass die drei genannten Uebersetzungen in Afrika gemacht worden seien, dafür lässt sich kein historisches Zeugniss anführen; dagegen spricht alle Wahrscheinlichkeit und faktisch, wenigstens was die Uebersetzung des Hirten betrifft, die abweichende Uebertragung einzelner Stellen bei Tertullian, der wohl nur den griechischen Text vor sich hatte. Es ist ferner genug, um das Gegenargument zu erschüttern, dass ein jüngeres Alter für jene Uebersetzungen als die Zeit Tertullian's nicht nachgewiesen werden kann. Um aber die Behauptung, welche als Grund der Hypothese von der Entstehung der ersten Bibelübersetzung in Afrika aufgestellt wird, dass nämlich gewisse Wortbildungen und -Verbindungen Afrikanismen seien, selbst zu halten, wäre der Beweis nothwendig, dass alle Schriften mit denselben und ähnlichen Wortbildungen und -Verbindungen in Afrika entstanden oder von afrikanisch gebildeten Verfassern geschrieben worden seien. Wir bleiben sonst immer im fehlerhaften Cirkel. Nun hat aber Gams nicht bloss auf den lateinischen Hermas und Irenaeus und den Uebersetzer des Fragments hingewiesen, sondern auch auf einen grossen Theil der lateinisch-christlichen Literatur der beiden folgenden Jahrhunderte, und überdies auf die Profanschriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte: Vellejus Paterculus, Plinius d. Aeltere, Quinctilian, Gellius u. s. w. Und man darf wohl fragen, welcher Schriftsteller in der ersten lateinisch-christlichen Periode ganz von den vorgeblichen Afrikanismen frei ist? Es hätte, so viel sich aus der vorhandenen Literatur ersehen lässt, allein demjenigen gelingen können, der mit grösster Befähigung und äusserster Objektivität nur classische Muster nachgeahmt und nachgebildet hätte. Aus alledem folgt, dass der Nachweis von Afrikanismen, d. h. von Wortformen und Wortverbindungen, welche zur Zeit der Entstehung der ersten Bibelübersetzung allein in Afrika vorkamen, nicht geliefert ist. Es scheint daher auch nicht richtig, zu sagen: in den vorhieronymianischen lateinischen Bibeltexten giebt es Afrikanismen; folglich stammen alle von Einer Uebersetzung, welche in Afrika entstanden ist; wovon dann wieder die Kehrseite so lautete: Die Eine afrikanische Uebersetzung ist vielfach überarbeitet und wortgetreuer gemacht worden, wobei aber die Afrikanismen geblieben sind. Wenn jene Wortbildungen im zweiten und dritten Jahrhunderte Afrikanismen und nicht vielmehr Eigen-

thümlichkeit der damaligen lateinischen Cultursprache gewesen wären, dann wären dieselben den Ueberarbeitern der angenommenen allgemeinen „Kirchenversion", womit Afrika die gesammte lateinische Kirche beschenkt, sei es, dass sie in Italien oder in Illyrien, in Spanien oder in Gallien als Pfleglinge der römischen Cultur lebten, als Barbarismen beim jedesmaligen Lesen so anstössig gewesen, dass eine selbst unwillkürliche Entfernung aus dem Texte stattgefunden haben würde. Die sogenannten Afrikanismen sind allerdings in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht so zahlreich bei den Profanschriftstellern wie bei den christlichen Autoren; allein hier dient zur Verständigung, dass die übernatürliche Offenbarung viele ganz neue Ideen darbot, die ihren sprachlichen Ausdruck in jedem Lande forderten. Für „Heiligen", „Lebendigmachen", „Ungezeugt" u. s. w. konnte man das Wort nur bilden. Es musste nur die Bildung im Geiste der damaligen lateinischen Cultursprache geschehen; und so ist sie geschehen, wie sich aus dem Vergleiche mit den gleichzeitigen Profanschriftstellern bis zur Evidenz erweisen lässt.

Ist nun aber die Behauptung, dass die erste Bibelübersetzung, welche in der Folge nur noch Bearbeitungen zugelassen, in Afrika entstanden sei, als unerwiesen erkannt, so folgt daraus noch nicht, dass nun der Anspruch einer ersten und maassgebenden Kirchenversion auf Italien übergehe. Der Ursprung der Itala in Italien mag immerhin feststehen. Die Frage, ob mehrere lateinische Uebersetzungen unabhängig von einander im Laufe der drei ersten christlichen Jahrhunderte entstanden seien, bleibt jedenfalls noch offen.

Wir untersuchen nunmehr die Hypothese, wonach vor Hieronymus nicht viele verschiedene lateinische Uebersetzungen der h. Schrift vorhanden gewesen seien, sondern nur eine, freilich vielfach überarbeitete. Für diese Hypothese sind ebenfalls Lachmann, Tischendorf, Ad. Maier, Wiseman und zuletzt Reusch eingetreten, welcher letztere am Schlusse seiner Untersuchung und Prüfung der Aeusserungen des h. Augustinus über die Itala[1]) erklärt, der Streit drehe sich bloss um die Art und Weise der Entstehung der verschiedenen lateinischen

1) Tüb. Qu. Schr. a. a. O. S. 266. Vgl. S. 248: „Die beiden Parteien gehen erst auseinander, wenn wir nach dem Ursprunge und nach dem Verhältnisse dieser Uebersetzungen zueinander fragen.

Bibeltexte, welche zur Zeit des h. Augustinus (und des h. Hieronymus) vorhanden waren. „Mochten viele Lateiner selbstständige Bibelübersetzungen angefertigt, oder nur Eine alte Bibelübersetzung stellenweise abgeändert haben: thatsächlich lag eine Menge von lateinischen Texten vor, welche bei vielen, und gewiss gerade bei den schwierigeren Stellen nicht miteinander übereinstimmten, also den lateinischen Bibelforscher im Ungewissen liessen, wenn er nicht Mittel hatte, zwischen den verschiedenen Texten eine Entscheidung zu treffen". In der That, beide Parteien „gehen nicht so sehr weit auseinander, wie es scheinen könnte". Die Freiheit der Alten, die Bibel wissenschaftlich zu behandeln, bleibt bei beiden Annahmen dieselbe. Denn war es Allen gestattet, die vielen schwierigen Stellen ungehindert nach ihrem Verständnisse beider Sprachen zu übertragen, so war ihnen die Uebersetzung der leichteren Stellen gewiss nicht verboten, und es ist dann nur Zufall, oder Folge eines glücklichen Treffens des ersten Uebersetzers, dass die leichteren Stellen beim ersten Wurf ein- für allemal den Allen zweckmässig erscheinenden Ausdruck gefunden haben. Das Thatsächliche zu ermitteln bietet hiernach nur ein rein antiquarisches Interesse dar. Aber versuchen wir es, dieses Interesse zu befriedigen.

Wiseman und Reusch bemühen sich, zu beweisen, dass interpretari und vertere, synonyme Ausdrücke, bei Augustinus und Hieronymus auch „emendiren", den Text verbessern, heissen können. Der ganze Beweis stützt sich aber bloss auf Aeusserungen, welche die Arbeiten des h. Hieronymus betreffen. Augustinus schreibt ihm artig und die Grösse der Arbeit anerkennend: Du hast die Bibel übersetzt, und er antwortet bescheiden: ich habe die Uebersetzung verbessert, was freilich auch heisst: ich habe eine verbesserte Uebersetzung geliefert. Und wäre es denn wirklich so gar weit gefehlt, wenn man des Hieronymus Arbeit als eine wirkliche Uebersetzung ansehen wollte? Er hat offenbar jeden Satz und jedes Wort des Originals lateinisch nachgedacht; und wenn er nun das Wort *πατήρ* in den alten Uebersetzungen durch pater wiedergegeben fand, und er dies beibehielt: hatte er es deshalb dann nicht übersetzt? Und wenn er ganze Sätze, die den Sinn des Griechischen treu, wenn auch unbeholfen, ausdrückten, aus was immer für Rücksichten festhielt: that er diess denn nicht eben als Uebersetzer? Doch zugegeben, dass interpretari zuweilen auch „verbessern" statt „übersetzen" bedeuten könne,

so wäre jedenfalls in allen Ausnahmefällen diese seltenere Bedeutung aus dem Zusammenhange motivirt nachzuweisen, was wohl in Bezug auf die Aeusserungen der Väter über die lateinischen Bibelhandschriften unmöglich sein dürfte. Der allgemeine Nachweis der Möglichkeit einer Wortbedeutung reicht aber nicht hin, um ohne weitere Begründung Folgerungen für alle Stellen in denen das betreffende Wort vorkommt, daraus zu ziehen.

Dass für interpretationes im Zusammenhange auch exemplaria oder gar codices bei Augustinus und Hieronymus vorkommt, scheint mir nicht geeignet, um daraus zu schliessen, interpretatio bedeute nur eine Textrecension. Denn wo Ausdrücke synonym gebraucht werden, muss der Sinn bestimmt werden nach dem individuellsten und concretesten Worte; von den drei genannten ist dies interpretatio, welches also den Sinn der beiden andern modificirt.

„Die Ansicht von einer Vielheit von interpretationes auf der Grundlage einer einzigen ursprünglichen (lateinischen) Uebersetzung" der Bibel ist eben nur eine Ansicht. Ist sie eine Hypothese? Dann muss sie Gründe für sich haben. Freilich. Aber welche Gründe hat sie denn für sich? In Allem, was die Vertheidiger derselben vorgebracht haben, ist mehr Polemik gegen die wörtlichen Zeugnisse der Zeitgenossen als positive Beweisführung. Der Hauptgrund, auf welchen sie sich positiv stützen, ist wohl die Beschaffenheit der Texte, welche uns von vorhieronymianischen lateinischen Bibeln vorliegen. Aber gesetzt, es lägen uns nicht verhältnissmässig wenige, sondern tausend Handschriften der alten lateinischen Bibel vor, die, bei der durch gewöhnliche Textes-Corruption nicht erklärbaren Verschiedenheit in wichtigeren Stellen, übereinstimmten in den einfacheren, im Styl „hart und rauh" wären, „unclassische Wörter und Formen" hätten und sich alle „ganz enge an das Griechische anschlössen": so würden darunter doch sehr viele selbstständige Uebersetzungen sein können. Gerade ein solcher Styl, gerade ein so enger Anschluss an das Griechische, und gerade solche unclassische Wörter und Formen finden sich in der vielleicht schon aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts stammenden lateinischen Uebersetzung des Hermas und in der etwa um das Jahr 180 entstandenen Uebersetzung des berühmten Werkes des h. Irenaeus; und der Styl, die Diktion überhaupt ist, wie schon hinlänglich hervorgehoben wurde, allen Dokumenten der damaligen Latinität eigen. Damit fällt auch die Bedeutung einer

Vergleichung der Citate von Bibelstellen bei den vor Hieronymus und Augustinus ohnehin nicht sehr zahlreichen lateinischen Vätern weg.

Ich mache nun den sorgfältigen und scharfsinnigen Untersuchungen, welche mein Freund Reusch angestellt, ein gebührendes Zugeständniss, dieses nämlich, dass er nicht bloss die Möglichkeit erwiesen habe, wie verschiedene Textes-Recensionen einer und derselben lateinischen Bibelübersetzung entstehen konnten, sondern auch das wirkliche Vorhandensein solcher Recensionen. Aber ich füge hinzu: ausser solchen Ueberarbeitungen einer älteren lateinischen Uebersetzung gab es auch mehrere selbstständige Uebersetzungen, die alle miteinander Ueberarbeitungen erfahren haben mögen.

Oder muss eine innere Unmöglichkeit einer Mehrheit lateinischer Bibelübersetzungen zugegeben werden? Wer möchte das behaupten! Die Entscheidung wird daher in den historischen Zeugnissen liegen. Hier begegnet uns aber ein neues Argument, welches die Gegner der Ansicht von einer Vielheit lateinischer Bibelübersetzungen vorgebracht haben. Reusch hat es mit zahlreichen Belegstellen aus Augustinus und Hieronymus geltend gemacht. Es scheint sich nämlich nur dann die Thatsache erklären zu lassen, „dass Augustinus (wie Hieronymus) bald von interpretes latini, bald von interpres latinus redet", „wenn die interpretationes latinae bei Augustinus nur Recensionen Einer Uebersetzung sind". Doch das scheint eben nur so. Es ist nicht zu leugnen, dass Reusch eine Erklärung dieser Thatsache darbietet, welche etwas Blendendes hat; nämlich folgende: „Diesen", den interpres latinus, „nennt er, wo die ihm vorliegenden Handschriften der lateinischen Bibel im Wesentlichen übereinstimmten, — also das Werk des ersten Uebersetzers repräsentirten, — jene (die interpretes latini) dagegen, wo die Handschriften voneinander abwichen, — also mehrere Hände, den ersten Uebersetzer und seine Diaskeuasten, verriethen." In vorstehender Form jedoch verfehlt die Erklärung ihren Zweck. Es sollte bewiesen werden, dass die doppelte Ausdrucksweise des h. Augustinus einen bestimmten Sachverhalt beurkunde; allein eb n dieser hypothetische Sachverhalt wird als feststehend angenommen und zur Bestimmung des Sinnes der doppelten Ausdrucksweise benutzt. Es müsste dargethan werden, dass Augustinus nur darum an den betreffenden Stellen interpres latinus sage, weil es nur Einen Uebersetzer gebe; oder noch besser, um zu bezeugen, dass es nur Einen gebe.

Bloss in diesem Falle würde man genöthigt sein, an andern Stellen interpretes und Interpretationes ungewöhnlich durch „Ueberarbeiter“ und „Ueberarbeitungen“ zu deuten. Es bliebe das aber immer eine sehr gezwungene Erklärung, die in dem vielgebrauchten Worte als solchem keinen Anhalt hätte. Denn es hiesse dann in der Einzahl „Uebersetzer des Ganzen“ (resp. ganze Uebersetzung) und in der Mehrzahl „Uebersetzer von Stücken“ (resp. stückweise Uebersetzungen). Aber bei der Annahme mehrerer Uebersetzungen bleibt die doppelte Ausdrucksweise bei Augustinus und Hieronymus „unerklärlich!“ Das glaube ich nicht. Unerklärlich wäre sie nur dann, wenn verschiedene Uebersetzungen desselben Originals an keiner Stelle übereinstimmen dürften. Nun ist es aber gewiss, dass zwei Uebersetzungen desselben Buches in dieselbe Sprache, mögen sie auch von den verschiedensten Standpunkten und in der verschiedensten Manier abgefasst sein, wenn nicht die eine von Anfang bis zu Ende falsch ist, an vielen einfachen und unzweideutigen Stellen übereinstimmen müssen und immer übereinstimmen werden. Davon dürften nur die Uebersetzungen poetischer Werke Ausnahmen machen. Man vergleiche doch nur die deutschen Bibelübersetzungen, welche Einem Jahrhunderte angehören! Finden sich doch sogar mehr Uebereinstimmungen in den Uebersetzungen von Luther und Allioli als man vermuthen sollte!

Wo also die lateinischen Uebersetzungen denselben Wortlaut haben, kann es mit Beziehung auf den griechischen Text heissen: die lateinische Uebersetzung, oder der lateinische Uebersetzer. Und in der That, alle Stellen bei Augustinus und Hieronymus, welche im Singular von der lat. Bibel reden, thun dies in direkter Beziehung auf den griechischen (resp. hebräischen) Text, ohne dass auch nur ein einziges Mal mehrere griechische Recensionen (des neutest. Textes) oder Uebersetzungen (des A. T., deren es mehrere neben der Septuaginta gab) gegenübergestellt worden wären. Es handelt sich dabei gewöhnlich um das Verhältniss der Originalsprache und der Sprache der Uebersetzung. In dieser Hinsicht sind nun die Aeusserungen des h. Hilarius, der ebenfalls von mehreren Uebersetzungen und Uebersetzern redet, und dann auch wiederum in der Einzahl sich ausdrückt, sehr lehrreich; und es ist schwer begreiflich, wie er, auf den doch Hieronymus und Augustinus bauen, bisher in dieser Frage so wenig beachtet worden ist.

In dem angegebenen Sinne vergleicht Hilarius die beiden Uebersetzungssprachen des Griechischen und Lateinischen mit dem hebräischen Psalmentexte. Diesem waren Gesangweisen angepasst, welchen natürlich kein Meister der Uebersetzungskunst im Griechischen und Lateinischen entsprechen konnte. Hilarius schreibt: „Uebrigens konnte weder die griechische Uebersetzung noch die lateinische den Gang der musikalischen Weise inne halten"[1]). Es kann nicht bestritten werden, dass mehrere selbstständige griechische Uebersetzungen der hebräischen Psalmen vorhanden waren; und doch sagt er „translatio graeca", weil nämlich in diesem Punkte alle griechischen Uebersetzungen dieselbe Schranke an derselben Sprache hatten. Aus dem nämlichen Grunde steht auch translatio latina und nicht translationes latinae. So ist es nun jedesmal, wo Hilarius in der Einzahl von der lateinischen Bibel redet, nicht der (vermeintliche) Eine Uebersetzer, der ihn zur Wahl des Singular bestimmt, sondern der einheitliche Genius der lateinischen Sprache, die ratio latinitatis[2]), oder wie er auch einfach sagt, latinitas[3]), oder latinitas nostra[4]); wofür es dann auch heisst: translationis ratio[5]) oder: „unsere Latinität hat die Eigenthümlichkeit des Ausdrucks in der Uebersetzung nicht wiedergegeben"[6]), oder conditio translationis, womit sofort die Mehrzahl der Uebersetzer verbunden und ihnen gegenüber wieder die graecitas als Singular erscheint[7]), oder latinitatis translatio[8]). Ich könnte ähnliche Stellen noch in ansehnlicher Zahl beibringen; allein das scheint überflüssig, da die angeführten genug Licht über die Sache verbreiten, um auch das Verständniss der oben berührten Aeusserungen des Augustinus wie des Hieronymus zu vermitteln.

Nun aber bringt Hilarius an einer ganz ähnlichen Stelle wie die mitgetheilten, wo es sich um das der lateinischen Sprache in-

1) Prol. in Ps. 23: Ceterum modi musici disciplinam conservare translatio graeca et latina non potuit.

2) Ps. 143, 2: Affert autem plerumque nobis difficultatem intelligentiae ratio latinitatis, quae nominibus pronomina non est solita praeponere. Cf. De Trin. XI. 17.

3) Ps. 118. l. 5, 1. So auch graecitas: Ps. 65, 25. cf. Ps. 118. l. 4, 1 2.

4) Ps. 65, 12: Sed ut in pluribus nunc quoque latinitas nostra non satis proprie significationem dicti graeci elocuta est.

5) Ibd. 3.

6) Ibd. 18.

7) Ps. 118. l. 5, 1 u. 7.

8) Ibd. l. 12, 14; l. 15, 13.

wohnende Vermögen, eine Sache auszudrücken, im Gegensatze zu der griechischen Sprache handelt, statt latinitas und graecitas mit einander in Vergleich: latini translatores und graeci libri, wobei entscheidend in die Wagschale fällt, dass alle ihm vorliegenden Uebersetzungen in dem Wortlaute übereinstimmen und also nach der Annahme, es habe nur Einen ursprünglichen Uebersetzer gegeben, unbedingt latinus interpres hätte stehen müssen. „Was nämlich die lateinischen Uebersetzer imperfectum übersetzt haben, das wird in den griechischen Büchern ἀκατέργαστον geschrieben: wir beklagen uns nicht über die Uebersetzer; denn es möchte wohl unmöglich sein, dass es anders von ihnen ausgedrückt werden konnte“[1]). Hier bleibt doch die Mehrzahl, translatores, in der That unerklärbar, wenn es nicht mehrere Uebersetzer gegeben hat; denn damit das imperfectum in allen Uebersetzungen dasselbe bleibe, bedurfte es keiner Ueberarbeitungen; aber wenn alle Uebersetzer in der Wahl desselben Wortes übereinstimmten, muss es wohl die Latinität so gefordert haben. Letzteres ist der in den Zusammenhang passende Gedanke. Die Stelle ist also durchaus beweisend für eine Mehrheit der lateinischen Uebersetzer, resp. der Uebersetzungen. Und sie ist überdies nicht vereinzelt[2]). In Bezug auf das alte Testament werden diejenigen lateinischen Uebersetzer, welche Griechisch und Hebräisch verstanden, von denen unterschieden, die nur des Griechischen mächtig waren[3]). Ueberhaupt ist auch nirgendwo die leiseste Andeutung, dass Hilarius interpres, translator für Ueberarbeiter, Verbesserer, oder interpretatio, translatio für Ueberarbeitung, Emendation, Recension gebrauche. Sondern wie er diese Ausdrücke in Ps. 59, 1 unwidersprechlich für die Bezeichnung der ganz verschiedenen selbstständigen griechischen Uebersetzer und Uebersetzungen anwendet, so haben dieselben auch nie eine andere Bedeutung in Bezug auf die lateinische Bibel[4]).

1) Ps. 138, 32: Quod enim latini translatores imperfectum interpretati sunt, id in graecis libris ἀκατέργαστον scribitur. Nec querimur de translatoribus; vereor enim ne non aliter significari ab his potuerit.

2) Ibid. 38 wird ebenfalls bei wörtlicher Uebereinstimmung von einer Mehrheit der lat. Uebersetzer gesprochen, während no. 43 es in ähnlichem Zusammenhange wieder heisst: Latina interpretatio, und gleich darauf: nobiscum scribitur.

3) Ps. 142, 1.

4) Ps. 54, 1. Hier wird eine in der Lesart abweichende Minorität durch translatores bezeichnet, und ihnen gegenüber die Majorität ebenfalls.

Noch ist zu bemerken, dass bei Hilarius auch zuweilen latini codices und graeci codices gegenüber gestellt werden[2]), wo dann Ueberarbeitungen mitgemeint sein können, aber die Annahme, dass codices für translationes stehe, am ungezwungensten ist.

Wenn es nun feststeht, dass Hilarius viele selbstständige lateinische Bibelübersetzungen gekannt hat und sein Zeugniss gut ist, was gewiss Niemand bezweifelt, so wird es wohl gerathen sein, dass man auch bei den Stellen des Augustinus und Hieronymus, die dem Wortlaute nach dasselbe besagen, mit dem einfachen und natürlichen Verständnisse sich begnügt. Es ist gewiss, selbst abgesehen von dem Zeugnisse des Hilarius, sehr gewagt, Welte sein Recht zu bestreiten, mit dem er schreibt: „Wenn Augustinus sagt: Qui scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo, so muss er doch wohl vermöge des Gegensatzes unter den latini interpretes Uebersetzer in demselben Sinne meinen, wie unter den griechischen; diese aber sind selbstständige Uebersetzer, nicht bloss Verbesserer oder Verderber vorhandener Uebersetzungen“[3]). Diesem zwingenden Argumente, welches durch den Zusammenhang, in dem die Stelle vorkommt, noch gewinnt, weicht Reusch zwar sehr geschickt aus, aber indem er das ungeheure Zugeständniss macht zu Gunsten der von Augustinus gezogenen Parallele, dass die zahllosen Recensionen der Einen vorliegenden lateinischen Uebersetzungen insgesammt den Grad der Verschiedenheit erreicht gehabt hätten, welche die selbstständigen griechischen Uebersetzungen zeigten, dass denselben also nichts von der ganzen Eigenthümlichkeit selbstständiger Uebersetzungen gefehlt, wobei nur die in der Beschaffenheit keinen Unterschied begründende und bei dem Vergleiche gar nicht in Betracht kommende verschiedene Entstehungsweise festzuhalten wäre. Aber gerade diese ist nicht fest zu halten. Augustinus that jene Aeusserung zur Begründung seiner Behauptung, dass man, um die h. Schrift zu verstehen, auch der griechischen und der hebräischen Sprache mächtig sein müsse. Er sagt nicht: es giebt viele Ueberarbeitungen der Einen alten guten Uebersetzung; drum lernt Kritik, und sucht den ursprünglichen Text wieder

---

2) Z. B. Ps. 118, l. 8, 1; Ps. 65, 3.

3) Tüb. Qu. Schr. 1860, S. 150 in der Recension des „Lehrbuchs der Einleitung in das A. T.“ von Professor Dr. Reusch.

herzustellen; sondern er sagt: es giebt unzählige Uebersetzungen, und es ist gut, dass deren so viele sind, denn nun kann man, indem man mehrere nachschlägt, wohl auf das dem Original entsprechende Wort geführt werden[1]; aber das Sicherste ist doch, wenn man die Originalsprachen versteht und darin die h. Schrift liest. Die Entstehung der unzähligen lateinischen Uebersetzungen erklärt er an derselben Stelle auf das Bestimmteste. „So wie nämlich in den ersten Zeiten des (christlichen) Glaubens Jemanden ein griechischer Codex (der h. Schrift) in die Hände kam, der einigermaassen beider Sprachen mächtig zu sein glaubte, wagte dieser sich auch an die Uebersetzung“[2]. Dagegen schreibt Reusch: „Es ist doch wohl nicht denkbar, dass Jeder, der eine Handschrift der griechischen Bibel in die Hand bekam und griechisch und lateinisch verstand, gleich eine selbstständige lateinische Uebersetzung anfertigte, während es sehr nahe lag, dass ein solcher sein Exemplar der lateinischen Bibel da, wo es ihm den von ihm verglichenen griechischen Text nicht genügend wiederzugeben schien, emendirte.“ Allerdings, es ist sehr wohl denkbar, und wie Augustinus bezeugt, wirklich so gewesen, dass Jeder, der es vermochte, in den ersten Glaubenszeiten[3]) die griechische Bibel zu übersetzen unternahm. Reusch macht für seine Hypothese, welche den Sinn obiger Stelle ungewöhnlich deuten soll, eine so kühne Voraussetzung, dass ich mich fast wundere, wie er, der sonst so nüchtern und besonnen Prüfende, das Bedürfniss, sie zu begründen, nicht gefühlt hat. Ich meine die Voraussetzung, dass Jeder, dem ein griechisches Bibelexemplar in die Hand gekommen, bereits eine lateinische Uebersetzung in Besitz gehabt habe. Das lässt sich weder beweisen noch als wahrscheinlich auch nur vermuthen. Vor Allem gab es in den ersten Glaubenszeiten zunächst gar keine lateinische Bibel, und es ist gewiss manches

1) De doctr. christ. l. 2, 12. Quae quidem res plus adiuvit intelligentiam quam impedivit, si modo legentes non sint negligentes. Nam nonnullas obscuriores sententias plurium codicum saepe manifestavit inspectio.

2) L. 1. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari. Es wird bei unbefangenem Lesen schwerlich Jemand diese Worte anders als vom selbstständigen Uebersetzen verstehen.

3) Der Zusatz, den Einige erklärend zu der Stelle des Augustinus machen, nämlich: In den ersten Glaubenszeiten „in Afrika“ ist gar zu willkürlich, als dass ich es für nöthig hielt, denselben zu widerlegen.

griechische Exemplar verbreitet gewesen, eh' eine lateinische Uebersetzung vorhanden war. Höchst wahrscheinlich wurden bald unabhängig, ohne dass die Uebersetzer voneinander wussten, mehrere Uebersetzungen gemacht, von denen jede in ihrem Lande als die erste gelten konnte. Und eine solche erste lateinische Bibel lag dann nicht, wie es die Buchdruckerkunst möglich gemacht, sofort in 2000 Exemplaren vor, um sie per Eisenbahn zu verschicken; auch gab es keine englische Bibelgesellschaft, die sie möglichst billig oder umsonst und ungefordert vertheilt hätte: sondern es musste Buch um Buch mühsam abgeschrieben werden. So mochte, selbst als es schon viele lateinische Uebersetzungen gab, Manchem ein griechisches Exemplar in die Hand kommen, der kein lateinisches besass, und im Verlangen, das Wort Gottes unter die nur lateinisch redenden Heiden zu verbreiten, oder auch aus eigener Freude daran, mochte er es übersetzen, — was auch wohl nicht viel grössere Arbeit war, als zwei Texte in verschiedenen Sprachen vergleichen und den einen emendiren. Auch brauchte jeder erste Vorsteher einer lateinischen Gemeinde bei seinem Unterrichte eine lateinische Bibel, die er anfangs schneller übersetzte als er sie durch Bestellung erlangte. Es ist keine Stadt im christlichen Alterthume bekannt geworden, welche eine so fruchtbare Werkstätte für Abschriften der lateinischen Bibel gewesen wäre, wie Alexandrien für die Vervielfältigung der griechischen Handschriften, die von hier aus im zweiten Jahrhunderte namentlich zahlreich nach Italien wanderten und theilweise in weitere Gebiete der abendländischen Kirche verbreitet wurden.

Es ist daher nicht schwer zu glauben, dass es im 4ten Jahrhunderte viele lateinische Bibelübersetzungen gegeben habe; und es ist dies um so leichter zu glauben, als die gewichtigsten Augenzeugen, vor Allen Hilarius, Augustinus, Hieronymus, Ambrosius u. a. die Thatsache einfach und klar berichten. Dass die Urheber der Uebersetzungen nicht genannt wurden, lag eben in ihrer Vielheit. Berühmt wurden nur die Emendatoren oder Hersteller eines kritischen Textes: so Hesychius, Lucian, Origenes in Bezug auf den griechischen Text und Hieronymus in Beziehung auf den lateinischen. Hilarius ist aber auch nicht einmal um deren Ruhm besorgt an einer Stelle, wo er recht dankbar zu sein Ursache hatte. Denn die lateinischen und griechischen Codices wollten ihn bei einem Psalmen-Verse irre leiten,

da las er secundum Hebraeos emendatum apud Graecos Psalmorum librum, und er kam wieder auf den richtigen Weg. Den Emendator hat er nicht genannt[1]).

Neben den vielen lateinischen Uebersetzungen mögen dann immerhin solche durch Zusätze, Verbesserungen resp. Verschlechterungen und stellenweise Veränderungen überhaupt charakterisirte Texte der lateinischen Bibel, wie sie Reusch nachzuweisen sucht, recht zahlreich ebenfalls existirt haben.

Es gab nun im Allgemeinen zwei Arten der Uebersetzung: die *wörtliche* und die bloss *sinnentsprechende*; jene suchte Wort für Wort, oft auch nur der lexikalischen Bedeutung unsicher und ängstlich nachgehend, richtig wieder zu geben, diese aber folgte in freierer Bewegung des Ausdrucks dem Sinne ganzer Sätze und war zufrieden damit, den Gedanken zu entsprechen. Die erstere Art hält Augustinus für die nützlichere, und er empfiehlt die wörtlichen Uebersetzungen daher an erster Stelle nach dem Originaltexte. Wenn man die Kenntniss der Originalsprache nicht besitze, müsse man diejenigen Uebersetzungen halten, *welche sich ängstlich an das Wort gebunden*; nicht als ob diese ausreichten, sondern damit durch sie Richtiges und Unrichtiges bei den Andern aufgedeckt werde, die bei ihrer Uebersetzung es vorgezogen, nicht so sehr den Worten als den Gedanken zu folgen[2]). Die wörtlichen waren die verbreitetsten, und unter ihnen zeichnete die Itala sich dadurch aus, dass sie bei aller Zähigkeit, womit sie sich an das Wort hielt, doch die Klarheit des Gedankens erzielte[3]). Freilich war dies nicht immer der Vorzug der wörtlichen Uebersetzungen; denn viele Uebersetzer trieben die Aengstlichkeit des wörtlichen Uebertragens so weit, dass sie nicht wagten, die griechische Wortstellung zu ändern, was dann auf Kosten der Klarheit und nicht selten des Sinnes geschah, so dass Hilarius, der fast nur Uebersetzungen dieser Art vor sich hatte, sehr darüber klagte[4]).

---

1) Ps. 118, l. 8. 1.

2) De doctr. chr. II, 13: . . . . habendae interpretationes eorum, qui se verbis nimis obstrinxerunt; non quia sufficiunt, sed utex eis veritas vel error detegatur aliorum, qui non magis verba quam sententias interpretando sequi maluerunt. Auch diese Stelle ist beweisend für die Mehrheit der Uebersetzungen, da sie ein doppeltes genus interpretationum deutlich unterscheidet.

3) L. l. 16.

1) Ps. 67, 21: Admonui enim superius, plerumque interpretes cunctos, dum

Es sind hier nicht alle auf die lateinischen Bibelübersetzungen bezüglichen Stellen bei Hilarius zur Besprechung gebracht, weil die angeführten auszureichen schienen; aber es sei noch ausdrücklich bemerkt, dass alle auf dasselbe Resultat hinweisen.

---

collocationem ordinemque verborum demutare ac temperare non audent, minus dilucide proprietatem declarasse dictorum. Vgl. ibid. 12.

Personen- und Sach-Register.

(Auf Einleitung und Beilage wird nicht Bezug genommen.)

A.

B.

H.

J.

K.

L.

M.

T.

U.

V.

W.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.